

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

SAMUEL GOULART SERENO



Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 19/06/2017.

Vitória - ES
2017

SAMUEL GOULART SERENO

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 19/06/2017.



ANTROPOFAGIA E IDENTIDADE CULTURAL: UMA ANÁLISE DA
ANTROPOFAGIA NO DISCURSO RELIGIOSO NOS TEXTOS
DA BÍBLIA HEBRAICA

Trabalho Final de Mestrado Profissional para
obtenção do grau de Mestre em Ciências das
Religiões

Faculdade Unida de Vitória

Programa de Pós-Graduação

Linha de Pesquisa: Análise do Discurso
Religioso

Orientador: Dr. Kenner Cazotto Terra

Vitória - ES
2017

Sereno, Samuel Goulart

Antropofagia e identidade cultural / uma análise antropofágica no discurso religioso nos textos da Bíblia hebraica / Samuel Goulart Sereno. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2017.

xii, 93 f. ; il. 31 cm.

Orientador: Kenner Roger Cazotto Terra

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2017.

Referências bibliográficas: f. 90-93

1. Ciências das religiões. 2. Discurso religioso. 3. Antropofagia. 4. Canibalismo. 5. Identidade cultural. 6. História cultural. 7. Exegese. - Tese. I. Samuel Goulart Sereno. II. Faculdade Unida de Vitória, 2017. III. Título.

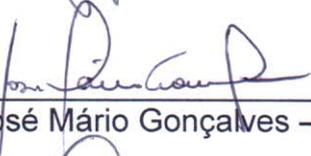
SAMUEL GOULART SERENO

ANTROPOFAGIA E IDENTIDADE CULTURAL: UMA ANÁLISE DA
ANTROPOFAGIA NO DISCURSO RELIGIOSO NOS TEXTOS
DA BÍBLIA HEBRAICA

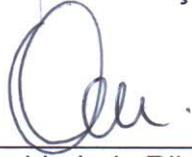
Dissertação para obtenção do grau
de Mestre em Ciências das
Religiões no Programa de Mestrado
Profissional em Ciências das
Religiões da Faculdade Unida de
Vitória.



Doutor Kenner Roger Cazzotto Terra – UNIDA (presidente)



Doutor José Mário Gonçalves – UNIDA



Doutor Osvaldo Luiz Ribeiro – UNIDA

RESUMO

Esta é uma pesquisa sobre antropofagia nos textos sagrados do Antigo Testamento, onde avaliamos se os atos de canibalismo apresentados na Bíblia Hebraica, foram fatos que realmente ocorreram no seio do antigo Israel, ou se tais relatos foram apenas um recurso literário utilizado pelos autores. Tendo concluído que os atos de canibalismo por sobrevivência realmente ocorreram, veremos então quais foram as influências deixadas pela antropofagia, para a formação da identidade cultural daquele povo. Desta forma, no primeiro capítulo faremos um trabalho de levantamento histórico para definirmos os diversos conceitos que pairam sobre o tema. No segundo capítulo, seguindo uma análise exegética baseada no método histórico-crítico, onde trabalharemos com a narrativa de 2Rs 6. 24-31, que entendemos ser o precursor dos outros textos. Para finalmente, trabalharmos os outros textos que apresentam a antropofagia: nas leis, nos profetas, e na poesia; de forma a entender quais foram os reflexos da narrativa de 2Rs 6. 24-31, para a construção da identidade cultural de Israel.

Palavras -chave: Antropofagia. Canibalismo. Identidade Cultural. História Cultural. Exegese.



ABSTRACT

This is a research on anthropophagy in the sacred texts of the Old Testament, where we evaluate whether the act of cannibalism presented in the Hebrew Bible were facts that actually occurred in the bosom of ancient Israel, or whether such accounts were merely a literary resource used by the authors. Having concluded that the act of cannibalism for survival actually occurred, we will see then that they were like influences left by the anthropophagy, for a formation of the cultural identity of that people. Thus, in the first chapter is a historical survey to define the various concepts that hang on the theme. In the second chapter, following an exegetical analysis based on the historical-critical method, where the text of 2 Kings 6: 24-31, which we understand to be the forerunner of other texts. Finally, to work on other texts that present an anthropophagy: in laws, in prophets, and in poetry; In order to understand which were the reflections of the narrative of 2 Kings 6, 24-31, for a construction of the cultural identity of Israel.

Keywords: Anthropophagy. Cannibalism. Cultural Identity. Cultural History. Exegesis.





*Dedico àqueles que vem me apoiando em minha
longa caminhada, em especial minha esposa
Michele e minhas filhas Mariana,
Maria Eduarda e Manuella.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização desta pesquisa, tornando possível a minha caminhada para o mestrado. Sou grato ao corpo docente da Faculdade Unida de Vitória, que durante os encontros semestrais de alguma forma sempre contribuíram em suas aulas com instruções sobre as pesquisas. Quero expressar meu profundo agradecimento ao Prof. Dr. Nelson Kilpp, que foi meu orientador em grande parte da pesquisa, e que sempre me respondeu prontamente tirando minhas dúvidas e me auxiliando em que caminho trilhar. De modo especial, quero expressar meu reconhecimento a Profa. Dda. Lilia Dias Marianno, que me auxiliou fazendo a revisão analítica e textual da pesquisa, também pelo seu apoio e incentivo em relação ao tema. Agradeço também ao Prof. Dr. Kenner Terra, por dar continuidade às orientações acadêmicas neste final de curso, dando-me, assim, o privilégio de lançar um novo olhar sob a temática. E como não poderia deixar de ser quero expressar meu profundo agradecimento pela compreensão de minha família de aceitar minha ausência, e muitas vezes ter que me acompanhar para o Estado do Espírito Santo. Para que eu pudesse realizar o meu sonho, muitas vezes atrapalhei os planos de férias deles.

*“A cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo.
Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm
visões desconstruídas das coisas”.*

PPGCR

Faculdade Unida de Vitória (Cultura: um conceito antropológico)

Roque de Barros Laraia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 ANTROPOFAGIA NO DECORRER DA HISTÓRIA.....	14
1.1 Etimologia e significados (antropofagia e canibalismo)	14
1.2 A linguagem mítica como expressão da realidade	16
1.3 Eram os deuses canibais?	18
1.3.1 Mitologia grega	18
1.3.1.1 Cronos.....	19
1.3.1.2 Zeus	19
1.3.1.3 Gigantes devoradores de homens	20
1.3.2 Mitos de outros povos	21
1.3.2.1 Mitologia Indiana: <i>Kali</i>	22
1.3.2.2 Mito Persa: O nascimento de Ciro.....	22
1.3.2.3 A antropofagia no imaginário judaico	23
1.4 Antropofagia e suas origens	28
1.4.1 O “canibalismo”, discurso ideológico	28
1.4.2 A antropofagia na pré-história.....	30
1.4.2.1 <i>Homo Antecessor</i>	31
1.4.2.2 <i>Homo Neandertal</i>	31
1.4.2.3 <i>Homo de Pequim</i>	32
1.4.2.4 <i>Homo Sapiens</i>	33
1.5. Antropofagia ritualística	35
1.5.1 Endocanibalismo	36
1.5.2 Exocanibalismo	37
1.6 Antropofagia de sobrevivência.....	38
1.6.1 Os fins justificam os meios?.....	39
1.6.2 Casos históricos	40
2 ANTROPOFAGIA NA NARRATIVA HISTORIOGRÁFICA DA BH	43
2.1 O texto - Narrativa em 2 Reis 6.24 - 31.....	43
2.2 Estudo da forma.....	44
2.2.1 Delimitação.....	44
2.2.2 Coesão	45

2.2.3 Estilo e gênero literário.....	46
2.2.4 A mão do redator	47
2.3 O texto em seu ambiente	50
2.3.1 Análise do contexto econômico.....	50
2.3.1.1 A cidade.....	50
2.3.1.2 O modo de produção	51
2.3.1.3 O cerco militar	51
2.3.2 Análise do contexto social.....	53
2.3.2.1 O povo	53
2.3.2.2 O rei	54
2.3.3 Análise do contexto político.....	55
2.3.4 Análise do contexto cultural e religioso	56
2.4 A mensagem do texto	56
2.4.1 “E aconteceu depois disso, e juntou Ben-Hadade, rei de Aram, todo o seu acampamento, e subiu e apertou contra Samaria” (v. 24)	56
2.4.2 “e subiu e apertou contra Samaria” (v. 24).....	57
2.4.3 “E aconteceu grande fome” (v. 25)	58
2.4.4 “até acontecer de a cabeça de um jumento ser por oitenta pratas, e a quarta parte da medida das fezes de pombos por cinco pratas” (v. 25)	59
2.4.5 “o rei de Israel passava sobre o muro” (v. 26)	60
2.4.6 “E ele disse: Se não te ajuda Ele Yahweh. De onde eu te ajudaria, A partir da eira ou do lagar?” (v. 27).....	61
2.4.7 “Dá o teu filho e nós o comeremos hoje, e o meu filho nós comeremos no dia seguinte” (v. 28)	62
2.4.8 “ele rasgou as vestes, e percorreu sobre o muro, e o povo olhou, e eis que o saco estava sobre o corpo dele a partir de seu palácio” (v. 30)	63
2.4.9 “E disse ele: assim faça para mim Elohim e assim acrescente Ele, se estará de pé a cabeça de Eliseu filho de Safat, sobre ele hoje” (v.31)	64
2.5 Conclusão da perícopé.....	65
3 ANTROPOFAGIA E IDENTIDADE CULTURAL.....	66
3.1 Identidade Cultural	66
3.2 Antropofagia como ato normativo da identidade cultural.....	67
3.3 Reflexos da antropofagia nos textos da Bíblia Hebraica.....	69

3.3.1 Nas Leis: Lv 26. 27-29; Dt. 28.49-57.....	70
3.3.2 Nos profetas: Jeremias 19.7-9 e Ezequiel Ez 5. 8-10.....	75
3.3.3 Na poesia: Lm 2. 11-12, 19,20; 4.9-10.....	80
CONCLUSÃO.....	86
REFERÊNCIAS	89



RELAÇÃO DE TABELAS

Tabela 1. Práticas canibais ancestrais.....	34
---	----



INTRODUÇÃO

A antropofagia é um tema muito complexo que vem sendo analisado por diversas ciências. Acompanha o ser humano desde os primórdios da civilização, influenciando sua construção social, seja como fato comprovado ou em forma de mitos¹ e narrativas. Entre as disciplinas que abordam o assunto podemos destacar a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia e a História.

A antropofagia não é restrita aos povos aborígenes dos diversos continentes. As disciplinas que estudam o assunto registram que o canibalismo acompanha o homem em diversos momentos de sua história e em diferentes civilizações, seja como meio de supervivência², como prática cultural ou como rito religioso.

Este trabalho apresenta o ato antropofágico, suas origens e motivações, sua ocorrência no texto bíblico e sua influência na formação da identidade cultural³ monoteísta do Antigo Israel. Por isso faremos uma análise do discurso nos textos da Bíblia Hebraica que relatam atos de canibalismo, sendo auxiliados por outros estudos de natureza antropológica, sociológica, histórica e linguística.

No levantamento histórico e exegético utilizaremos, além do próprio texto bíblico, obras de autores europeus e estadunidenses, bem como estudos complementares realizados sob a perspectiva latino-americana. Pretendemos chegar a uma resposta conciliadora entre o texto bíblico e as atuais pesquisas sobre a antropofagia, incluindo os atos de canibalismo que fazem parte dos rituais sagrados em suas diversas formas como: culto fúnebres, ritos de vingança ou de passagem em diversas sociedades.

Nos dias de hoje, a antropofagia não é um ato aceitável em qualquer sociedade de tradição judaico-cristã. Assim, qualquer ato canibal nestas sociedades é julgado como crime diante de Deus e dos homens, independentemente de ser um ato religioso ou por questão de sobrevivência. Entretanto, ao olhar atentamente para os textos do Antigo Testamento,

¹ Mito nesta pesquisa será entendido segundo a definição de Mircea Eliade: “O mito conta uma história sagrada, ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial o tempo fabuloso do ‘princípio.’” ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 11.

² O uso da expressão ‘supervivência’ é proposital. Este termo se refere a uma das diversas formas que os antropólogos usam para classificar as diversas formas de antropofagia. O canibalismo de supervivência acontece em casos em que o ser humano é levado ao seu extremo com o propósito de sobreviver. PEÑA, Manuel Moros. *Historia natural del Canibalismo: un sorprendente recorrido por la antropofagia desde la antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Nowtilus, 2008, p. 23.

³ No terceiro capítulo abrangearemos as questões teóricas sobre a definição do termo ‘identidade cultural’, por hora fica entendido aqui que assumiremos nesta pesquisa a definição de identidade cultural como conceituado por Chartier. CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Alges: Difel, 2002, p. 16-17.

observa-se que em algumas perícopes há relatos de atos antropofágicos. Como por exemplo a narrativa de 2Rs 6, 24-30, onde duas mulheres comem o filho de uma delas. Chama a atenção, o fato de não haver no texto nenhuma condenação para o ato de canibalismo relatado, mesmo não sendo hábito dos israelitas comerem carne humana e nem dos seus povos vizinhos. Assim, surge o problema principal que nossa pesquisa tentará responder: Qual foi a influência da antropofagia relatada em textos da Bíblia Hebraica na construção da identidade cultural monoteísta de Israel?

Estudaremos no primeiro capítulo, por meio de um levantamento etimológico e histórico como a antropofagia foi praticada em suas diversas formas e nas diversas culturas, desde tempos remotos até os dias atuais.

No segundo capítulo, usaremos a metodologia da exegese histórico-crítica na análise do texto de 2 Reis 6, 24-30. Por meio de uma tradução própria do hebraico para o português, bem como do uso da crítica textual, faremos uma análise literária do texto, um levantamento do Contexto Vivencial que deu origem aos textos - *Sitz in Lebem*,⁴ para entender a situação social, política, religiosa e econômica do público destinatário do texto e qual era a ideologia sociopolítica e religiosa na história da recepção do texto. Estabeleceremos a problematização sobre a datação do cerco narrado em 2Rs que provocou tamanha fome ao ponto de levar as pessoas ao ato de canibalismo. Descobriremos também que reflexo esse episódio teve para a construção da identidade cultural de Israel como nação monoteísta e não praticante do canibalismo.

No terceiro capítulo analisaremos o ato normativo cultural que é responsável pela identificação do sujeito numa sociedade, relatado na historiografia bíblica do Antigo Israel, seja por meio de narrativas históricas, poesias ou ditos proféticos. Apresentaremos rituais classificados como endocanibalismo e exocanibalismo. Faremos uma comparação do ato antropofágico como ritual, formador da identidade cultural dos povos que o praticam, em contraposição ao ato antropofágico apresentado nos textos bíblicos, onde o ato antropofágico acontece para manutenção da sobrevivência. Assim, identificaremos os possíveis reflexos presentes na Bíblia Hebraica nas leis, profetas e poesias, resultado do canibalismo descrito em 2Rs 6. 24-31. E a importância destes textos na construção da identidade cultural do antigo Israel.

⁴ “O lugar do texto”: a situação concreta onde o texto foi utilizado.

1 ANTROPOFAGIA NO DECORRER DA HISTÓRIA

Para iniciar é necessário um apanhado histórico sobre a antropofagia a fim de entender como esse costume acompanha a história da raça humana e como se apresentou nas suas diversas formas no decorrer de séculos. Veremos como em algumas sociedades o ato de comer outro ser humano foi utilizado e aceito sem constrangimentos, enquanto que em outras sociedades, foi entendido como tabu. Este apanhado será feito buscando o significado da antropofagia numa perspectiva da história comparada das religiões.

1.1 Etimologia e significados

Precisamos, num primeiro momento, definir os termos que serão aqui abordados. Grande parte dos estudos mencionados nesta pesquisa, dedicados a estudar o canibalismo, não faz distinção entre os termos canibalismo e antropofagia, e os usaremos de maneira intercambiável em nossa exposição. Entretanto, existem certas diferenças entre estes termos que valem a pena serem destacadas.

A palavra *Antropofagia* tem sua origem no grego, sendo a combinação de duas palavras *antropos* que significa “homem” e *phagein* que significa “comer”. Seu uso foi aceito entre historiadores, antropólogos e cientistas, como sendo o termo mais técnico para qualificar o ser humano que come a carne ou até mesmo ingere qualquer parte, mesmo líquida, de outro ser humano.⁵

Segundo Diehl e Donnelly⁶, Heródoto (485?-420 AEC) teria sido primeiro a usar o termo antropofagia. No entanto, quando recorremos ao texto do próprio Heródoto – *Histórias* - verificamos que ele não dá nome ao ato canibal, mas foi ele quem primeiro registrou o costume de um homem comer a carne de outro homem. Heródoto descreve sociedades humanas e semi-humanas ou “imaginárias”⁷ nas quais a antropofagia fazia parte da identidade cultural. Entre esses costumes antropofágicos, destacam-se os ritos fúnebres, acompanhados de diferentes formas de ingestão da carne humana. Em um desses relatos, Heródoto descreve o funeral antropofágico de um povo chamado por ele de *massagetes*. Em sua cultura, eles “não estabelecem limites para a vida, mas quando um homem chega a uma idade muito

⁵ DIEHL, Daniel; DONNELLY, Mark P. *Devorando o vizinho: uma história do canibalismo*. São Paulo: Globo, 2007, p. 30.

⁶ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 15.

⁷ DIEHL; DONNELLY; 2007, p. 15.

avançada e fica aniquilado pela velhice, os parentes reúnem-se e sacrificam-no com o gado. Cozinham depois a carne e regalam-se com ela”.⁸ Assim acontecia o funeral, no qual era costume que o filho de um progenitor morto, chamava os vizinhos e amigos do falecido e servia um banquete, no qual a carne oferecida era uma mistura feita da carne do morto e de um animal sacrificial trazido pelos parentes do anfitrião.⁹

Neste povo havia, portanto, o ritual fúnebre antropofágico, muito parecido com os costumes de alguns indígenas dos territórios Latinos Americanos, que, quando uma pessoa ficava idosa demais ou adoecia, seus parentes não esperavam que ele viesse a falecer, pois achavam que o ventre dos parentes e amigos seria um túmulo mais adequado do que o ventre dos vermes. Entendiam que não havia felicidade maior para o morto do que ser consumido pelos seus filhos¹⁰.

Outro termo também utilizado para definir o ato de comer alguém da mesma espécie é a palavra “canibalismo”. Esse termo, por sua vez, tem origem mais recente, pois está vinculado à época do descobrimento das Américas.

O nome dos Canibais deriva originalmente do *arawak* ‘*caniba*’, que seria a alteração de ‘Cariba’, palavra pela qual os índios caribes das Pequenas Antilhas se autodesignavam, e que, em sua língua, significaria ‘ousado’. Na boca de seus inimigos – os pacíficos *arawak* de Cuba -, ao contrário, o termo tinha um valor claramente pejorativo, por conotar uma ferocidade e uma barbárie extremas. Foi por esse intermédio que Cristóvão Colombo, durante sua viagem inaugural em 1492, o recolheu, pois Colombo não é apenas o descobridor da América; ele é, antes de tudo, o inventor do canibal¹¹.

Colombo e as pessoas de seu tempo foram influenciados por autores como: Plínio, Santo Agostinho e também por Isidoro de Sevilha, que classificavam os homens de outras raças como seres monstruosos. Assim, em seu diário de bordo, datado em 23 de novembro de 1492, Colombo interpretou o termo pejorativo dos *arawak* como sendo os cinocéfalos, que eram homens com focinhos de cachorros comedores de gente. Não demorou para que Colombo associasse a palavra *Cariba* ao radical do latim *canis*, criando, assim, o termo “canibal” para referir-se aos índios que ali habitavam e que eram devoradores de homens. Daí

⁸ HERÓDOTO. *Histórias*. Rio de Janeiro: eBooksBrasil, 2006. p. 132. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/historiaherodoto.html>>. Acesso em: 10 jun. 2016.

⁹ HERÓDOTO, 2006, p. 98-132.

¹⁰ AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambás. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 45, nº 1, 2002, p. 144-150.

¹¹ LESTRINGANT, Frank. *O canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Universal de Brasília, 1997, p. 27.

em diante, a palavra “canibal” passou a ser utilizada de forma generalizada para todos os que, por cultura ou mesmo patologia, ingerem a carne de seu semelhante.¹²

Assim, vemos na origem dos termos, que há diferença entre antropofagia e canibalismo. Além da diferença etimológica, destaca-se também a abrangência de seu significado. Enquanto antropofagia tende a ser mais específica, e é usada para se referir especificamente ao ser humano que come outro ser humano, canibalismo é mais ampla, sendo utilizada tanto para se referir ao ser humano quanto aos animais ou, até mesmo, no campo da mitologia, aos deuses e personagens lendários ou das fábulas infantis.

Carvalho faz a seguinte distinção:

Quando relacionadas a rituais sociais, coletivos, estas práticas são geralmente denominadas de antropofagia, enquanto que o termo canibalismo é usado mais frequentemente, com relação ao ato de comer a carne para saciar a fome ou uma vontade, ou associado a um ato arbitrário, uma crueldade.¹³

Outra palavra que também poderia ser utilizada para o tema do canibalismo presentes nos mitos que serão explicados logo em seguida, seria ‘alelofagia’, que é o ato de comer o semelhante. Seguindo a orientação de Pacheco¹⁴, evitaremos o uso da palavra ‘alelofagia’ quando tratarmos das linguagens míticas descritas neste trabalho.

Assim, não faremos distinção entre antropofagia e canibalismo, muito menos alelofagia, pois apesar de “antropofagia” ser considerada a palavra mais científica, há uma necessidade do uso da palavra canibalismo, até mesmo quando nos referimos aos deuses.

1.2 A linguagem mítica como expressão da realidade

Uma preocupação inicial é definir o que é linguagem mítica e como ela ocorre explicando o imaginário de diversas culturas sobre os movimentos no “mundo dos deuses”, pois alguns relatos de canibalismo de alguns povos, inclusive no antigo Israel se dão por meio desta linguagem.

Inicialmente é necessário entender uma definição para mito. Muitas são as definições que podemos encontrar nesta busca, umas coerentes com nossa abordagem e outras muito

¹² LESTRINGANT, 1997, p. 27-32.

¹³ CARVALHO, Eliane Knorr de. Canibalismo e antropofagia: do consumo à sociabilidade. Em: *Anais. XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*, São Paulo: ANPUH/USP, 2008a, p. 1.

¹⁴ PACHECO, Fernando Notário. ¿Canibales, Dioses Y Reyes? Acerca del canibalismo y los conflictos divinos en la teogonía (453-473 y 886-900). *Ayres*, Huelva, n. 11, 2013, p. 93-114.

distantes. No imaginário popular, compreende-se mito como um relato fantasioso, que não condiz com a realidade e que, por isso mesmo, estaria muito longe de integrar, por exemplo, o corpo literário de textos sagrados como os que encontramos na Bíblia. Essa compreensão de mito é popular e sem embasamento fenomenológico, por isso não é adotada entre cientistas da religião, tampouco será a forma com a qual nos aproximaremos no próximo capítulo, onde analisaremos o canibalismo presente no imaginário de alguns povos.

Mircea Eliade define mito como um relato de um acontecimento no tempo primordial, contando uma história, sempre de conotação sagrada. Esse relato primeiramente transmitido pela tradição oral e depois transformado em texto, seja em sua forma oral ou escrita tem a função de interpretação de uma realidade, dando origem à linguagem mítica. O mito é narrado e redigido e como texto torna-se um instrumento de intervenção/regulação social, explicando alguma realidade para “alguém”¹⁵.

Uma das características do mito é contar a história em um momento muito distante chamado “tempo primordial”, isto é, um passado distante e fantástico. Este conceito de primordialidade, nos ajuda a entender que o mito pode se referir a um passado que relata um início situado no pré-cosmo, no cosmos ou mesmo no mundo dos deuses. Relacionando esse passado primordial com a origem das coisas, o mito descreve a criação no tempo primordial para explicar a origem de costumes, coisas ou fatos¹⁶.

Em dramas contados com linguagem mítica, os deuses são os atores principais, eles agem de diversas formas nos mitos. A linguagem mítica serve inclusive para explicar a origem desses deuses, contando seu nascimento mesmo antes das origens do mundo. Assim, num mito os deuses com seus atos e atributos passam a ser entendidos pelos que recebem a mensagem mítica. Por isso, tudo que é significativo dentro de uma sociedade, que faz parte da identidade cultural de um povo, envolve ações dos deuses e tem sua origem explicada por meio da linguagem mítica¹⁷.

Em outros termos, o mito narra como, graças as façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’; ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.¹⁸

¹⁵ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 11-12.

¹⁶ ELIADE, 1972, p. 15.

¹⁷ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução a fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 212-214.

¹⁸ ELIADE, 1972, p. 11.

Portanto, se a linguagem mítica é uma expressão da realidade, entendemos assim que é necessário relatar alguns mitos nos quais o ato de canibalismo era praticado por seus personagens. Entendemos que, se o mito conta como se deu o início de algo existente numa cultura, o canibalismo estava presente naqueles costumes sociais porque estava presente em suas narrativas míticas.

1.3 Eram os deuses canibais?

A mórbida fascinação da humanidade pelo canibalismo data de bem antes da aurora da história documentada. Muito antes de antropólogos e arqueólogos encontrarem evidências incontestáveis do gosto dos primeiros homens por carne humana, o conhecimento de que os seres humanos se dedicaram ao canibalismo já era profundamente enraizado na nossa psique coletiva.¹⁹

Até aqui vimos que o canibalismo está presente nas mais diversas expressões humanas inclusive míticas. Agora veremos como a antropofagia permeia a mente humana até mesmo nas linguagens descritivas do imaginário para explicar o início do cosmos. São os relatos míticos de diversos povos em diferentes épocas.

1.3.1 A mitologia grega

Um tema importante que inspirou autores por séculos é o da alimentação. Não é difícil notar, nas inúmeras narrativas os fatos relacionados aos costumes alimentares de um povo, apresentados em grandes banquetes ou em simples refeições. Isso é visto não apenas em narrativas religiosas como até mesmo nas fábulas infantis que conhecemos na atualidade, mas que são muito mais antigas enquanto expressões culturais. Por exemplo, nas fábulas infantis, é comum encontrarmos associações de alimentações repugnantes com os vilões das fábulas. O canibalismo surge algumas vezes vinculado a estes vilões. Todavia as fábulas infantis constroem conceitos em cima de imaginários mais antigos

Na mitologia grega encontramos várias histórias onde aparece o canibalismo. Por isso é importante, aqui, analisar como se concebe, se percebe, se reflete e se recria o canibalismo presente no imaginário mítico-literário grego.

¹⁹ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 13.

No imaginário popular, as qualidades e defeitos dos seres humanos no mundo físico são projetados para o mundo sobrenatural. As monstruosidades do mundo mitológico refletem assim os temores mais primitivos dos homens, por isso, a abominação do ato antropofágico nunca está relacionada ao herói, mas sim ao vilão ou monstro. De certa forma estas percepções corroboram na construção da identidade cultural de uma sociedade.²⁰

1.3.1.1 Cronos

Segundo a mitologia grega, uma raça de deuses primordiais existiu e eram todos filhos de Gaia (terra) e Urano (céus). Estes seres eram os Titãs (Ofião, Teia e Hipérion, Febe e Atlas, Dione e Crios, Métis e Voios, Temis e Eurimedonte, Tétis e Oceano, Réia e Cronos) os Ciclopes e os Hecantônquiros. Urano, por medo de perder o trono, prendia seus filhos. Cronos, um ser da classe dos Titãs, e sua mãe Gaia, conspiraram contra seu pai. Cronos castrou o pai com a foice que Gaia lhe deu e tomou a liderança entre os Titãs, libertando assim seus irmãos.

Cronos se casou com sua irmã Réia e com ela começou a procriar. Mas por causa de um oráculo, também passa a temer a perda de seu trono para um de seus filhos (Zeus, Poseidon ou Hades), então “engolia-os o grande Cronos tão logo cada um do ventre sagrado da mãe descia aos joelhos [...] E não mantinha vigilância de cego, mas à espreita engolia os filhos”²¹. Os filhos de Cronos não morriam ao serem comidos pelo pai, por serem imortais. O ato de canibalismo praticado no mito demonstra como o tema estava presente nas narrativas da cultura dos gregos.

1.3.1.2 Zeus

Réia, uma das divindades primordiais, queria ter um filho, mas como Cronos os engolia ao dar à luz, ela pediu ajuda de seus pais Gaia e Urano que arquitetaram um plano para o nascimento de Zeus. Quando concebeu e próximo ao momento de dar à luz, Réia foi levada para Creta onde Zeus nasceu sem o conhecimento de Cronos. Ficou escondido numa caverna no Monte das Cabras para evitar mais um ato de canibalismo por parte de seu pai. Cronos partiu para Creta. Mas quando percebeu a chegada de Cronos, Réia embrulhou uma

²⁰ PEÑA, 2008, p. 139.

²¹ HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 102.

pedra em mantos de bebê e a deu ao poderoso Titã, “Tomando-a nas mãos meteu-a ventre abaixo o coitado, nem pensou nas entranhas que deixava em vez da pedra o seu filho invicto e seguro ao porvir”²². Assim Zeus cresceu em estatura e sabedoria.

Metis era a deusa da prudência, das habilidades e dos ofícios. Ela tinha o poder de se transformar em outros seres. Com a ajuda de Metis, Zeus arquitetou um plano contra seu pai, para libertar seus irmãos da barriga de Cronos. Ajudado por Réia e Metis, Zeus tornou-se copeiro de Cronos e assim conseguiu que ele tomasse uma poção feita por Metis, que fez com que Cronos vomitasse tanto a pedra quanto os seus cinco filhos. Após a libertação Zeus foi aclamado pelos irmãos como líder e passou a reinar sobre os deuses que habitavam o Monte Olimpo²³.

Pacheco traça um paralelismo entre o mito de Cronos, que engole seus filhos, e o mito de Zeus, que ao sentir-se ameaçado por causa de um oráculo, Zeus usa de mesmo artifício canibal e engole Metis, sua primeira mulher, porque ela estava grávida. Assim evitava que ela desse à luz e sua prole futuramente viesse a tirá-lo do trono²⁴.

O ato de canibalismo aparece nos mitos de Cronos e Zeus como um recurso para manter-se no poder. Em Cronos, o ato serve para deteriorar ainda mais a imagem do Titã como alguém hediondo, enquanto no caso de Zeus não há condenação, pois, o mito quer demonstrar a soberania de Zeus²⁵.

1.3.1.3 Gigantes devoradores de homens

Em seu poema *Odisseia*, que descreve as viagens de Ulisses²⁶, Homero (séc. VIII AEC) relata a chegada do herói numa determinada ilha onde habitavam vários ciclopes, os gigantes de apenas um olho. Ulisses sai com seus companheiros de tripulação para reconhecimento do local, levando vinho como presente, demonstrando suas boas intenções. Durante seu reconhecimento eles entraram numa caverna que pertencia a um desses ciclopes chamado de Polifemo. Ao encontra-los em sua caverna, Polifemo os fez prisioneiros e começou a saciar sua fome com atos de canibalismo “[...] E o cérebro no chão corre

²² HESÍODO, 1995, p. 103.

²³ HESÍODO, 1995, p. 102-103.

²⁴ PACHECO, 2013, p. 95-103.

²⁵ PACHECO, 2013, p. 103.

²⁶ O romântico poema homérico narra peregrinações e as aventuras de Odisseu, nome grego de Ulisses, que deu origem ao título “Odisseia”. O acontecimento narrado aqui se dá no poema de número X, quando Ulisses perde parte de sua tripulação ao encontrar uma cidade de gigantes canibais durante seu retorno. HOMERO. *Odisseia*. Lisboa: Livros Cotovia, 2005, p. 102

espargado; os membros rasga, e lhes devora tudo, fibra, entranha, osso mole ou meduloso”²⁷. A cada dia ele comia, de dois em dois, os membros da tripulação de Ulisses. Presos na caverna de Polifemo por causa de uma pedra à entrada, elaboraram um plano de embriagar o gigante com vinho, para arrancar-lhe o olho, assim poderem sair em meio as ovelhas quando o gigante as pusesse para pastar.

De carne humana estás, Ciclope, farto; / Ora da nossa nau prova a bebida. / Mais terias, se à casa me enviasses / Por compaixão: que fúria intolerável! / Como, de tanta crueldade à vista, / Pode qualquer humano visitar-te?²⁸

No poema X de *Odisseia*, Homero descreve a chegada de Ulisses e sua tripulação a uma cidade portuária, onde tudo estaria normal. Ulisses envia apenas três de seus homens para um reconhecimento. Os homens avistam uma linda jovem que se identifica como sendo a filha do Lestrigião Antífates, o rei da cidade. Ela os leva até a presença de sua mãe, uma mulher gigantesca, que logo chama o marido. Antífates não esperou e nem fez rodeios. Em um ato canibal tomou um dos três e começou a devorá-lo, os outros dois fugiram apavorados²⁹.

De Antífates avistam; que, chamado,/ Presto chega da praça, atroz empolga/ Um para a crua ceia; os dous conseguem/ Refugiar-se à frota. Ao grito régio,/ Da cidade, homens não, gigantes fervem³⁰.

Na fuga, os dois tripulantes descobrem que toda a ilha era habitada por gigantes canibais que impediram sua fuga e começaram a atirar pedras sobre a frota de Ulisses. Segundo Homero, seus tripulantes eram devorados “Qual peixe os Lestrigões a gente enfia”³¹ em espetos. Por sorte Ulisses tinha mantido certa distância e conseguiu fugir dali com alguns tripulantes³².

1.3.2 *Mitos de outros povos*

Nos tópicos a seguir veremos a presença do canibalismo em mitologias diversas da grega, como a indiana e a persa bem como em livros da tradição judaica.

²⁷ HOMERO, 2005, p. 102.

²⁸ HOMERO, 2005, p. 103.

²⁹ HOMERO, 2005, p. 110-112.

³⁰ HOMERO, 2005, p. 111.

³¹ HOMERO, 2005, p. 111.

³² HOMERO, 2005, p. 110-112.

1.3.2.1 Mitologia indiana: Kali

O Hinduísmo tem diversos deuses e é uma religião de muitos mitos. O universo físico e espiritual é explicado à luz dos feitos de seus deuses. Dentro deste grande panteão uma deusa, em particular, chama a atenção: é a deusa *Kali*, uma das personificações da deusa *Parvati*, esposa de *Shiva*³³. Ela é chamada de *Kali* (negra), e sua aparência é aterradora: ela usa como adorno um colar feito de crânios humanos, tem dentes pontiagudos e carrega em uma de suas dez mãos uma espada.

O mito diz que *Kali* foi criada para vencer um demônio e seu exército. Esse demônio, chamado de *Rakta-bija*, tinha o poder de reproduzir outros demônios quando seu sangue tocava o solo, portanto, era quase impossível vencê-lo, pois se tornava cada vez mais forte. Entretanto, *Kali*, a deusa da destruição, representada nas imagens com a língua para fora, consegue sugar cada gota de sangue que arrancava do demônio. *Kali* é, portanto, uma deusa canibal, que mata e bebe o sangue de suas vítimas³⁴.

1.3.2.2 Mito persa: O nascimento de Ciro

Heródoto relata também, o nascimento de Ciro (559-529 AEC) segundo a mitologia persa, que aconteceu de forma ímpar. Astíages, o rei dos medos e seu avô, sonhou que sua filha Mandane urinava e inundava toda a Ásia. Por conta da interpretação desse sonho, Astíages fez com que ela se casasse não com um medo (mas com um persa chamado Cambises) para que ela não oferecesse perigo como sucessora do trono. Tempos depois, quando ela estava grávida, Astíages teve outro sonho: de sua filha saía uma videira que cobria toda a Ásia. Os seus magos interpretaram o sonho como um prenúncio de que ela daria à luz a um filho que assumiria o trono como rei³⁵.

Com medo de ser deposto por um persa, Astíages manda chamar a filha para perto de si quando estava prestes a dar à luz. Quando o menino nasceu, Astíages conferiu a Hárpago, seu parente e seu homem de confiança, a missão de tirar a vida do menino. Entretanto, Hárpago, não querendo desobedecer ao rei por medo das consequências, mas também não

³³ *Shiva* é o deus supremo no panteão Hindu, conhecido como o destruidor, aquele que destrói para trazer algo novo. GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Cia das Letras, 2000, p. 47-48.

³⁴ DALJEET. *Kali*: The most powerful cosmic female. Article of the month: February 2009. Disponível em: <<http://www.yogadevi.org/Kali.pdf>>. Acesso em: 15 maio 2016.

³⁵ HERÓDOTO, 2006, p. 82.

querendo ser o executor de tal atrocidade, passou a missão a um de seus boiadeiros chamado Mitrídates. A esposa do boiadeiro se chamava Spaco³⁶ e tinha acabado de dar à luz a um filho morto. Com pena da criança, Mitrídates e sua esposa trocaram os bebês e apresentaram a Hárpago o corpo do morto como sendo o de Ciro³⁷.

Quando o menino atingiu certa idade, ocorreu uma brincadeira com outras crianças que levou Astíages a desconfiar da identidade do menino. Ele inquiriu Mitrídates que, com medo, relatou que havia feito a troca. Astíages mandou chamar Hárpago para que relatasse a sua versão. Quando viu que o menino Ciro ainda vivia, Astíages fingiu que estava tudo bem, mas preparou a vingança contra o seu mordomo.

Logo que o filho de Hárpago chegou ao palácio, Astíages mandou degolá-lo e cortá-lo em pedaços, fazendo assar uns, fritar outros e preparando tudo com muito cuidado. À hora da ceia, os convivas dirigiram-se para a mesa e Hárpago na companhia deles.³⁸

Astíages fez com que o filho legítimo de Hárpago fosse servido à mesa ao pai. Este, sem saber, comeu da carne do próprio filho. Este ato de canibalismo só foi revelado a ele quando findou a ceia³⁹.

Pode-se especular que, por não se tratar de um comensalismo consciente, este episódio não caracterizaria um ato de canibalismo. Entretanto o que nos chama atenção é que, sendo um ato consciente ou inconsciente, na mitologia medo-persa havia o conhecimento do canibalismo como ato obscuro e medonho.

1.3.2.3 A antropofagia no imaginário judaico - o mito dos vigilantes

À semelhança de outros povos, também os judeus possuem seus mitos. Um mito bem antigo se encontra no livro de 1 Enoque (6-8) que foi preservado em sua versão etíope⁴⁰. Uma parte de 1 Enoque é formada pelo Livro dos Vigilantes, que narra o Mito dos Vigilantes.

³⁶ *Spaco* na língua dos medos quer dizer “sino”, mas em grego quer dizer “cadela”. A partir daí que surgiu o mito de que Ciro foi amamentado nas montanhas por uma loba. DENINA, Don Carlos. *História política e Literária de Grécia*. Madri: Pantaleon Aznar, 1794, p. 5.

³⁷ HERÓDOTO, 2006, p. 83-85.

³⁸ HERÓDOTO, 2006, p. 88.

³⁹ HERÓDOTO, 2006, p. 88.

⁴⁰ O livro 1 Enoque tem caráter compósito, uma coleção de cinco livros que não está na ordem cronológica. O Livro dos Vigilantes, dentro do 1 Enoque é datado com dificuldades pelos estudiosos, estima-se que seja aproximadamente do período de 250 AEC a 175 AEC, no chamado período pré-macabaico. Para um estudo mais aprofundado nas diversas hipóteses sobre o surgimento da composição desses textos ver: TERRA, Kenner Roger

Essa narrativa, por ter estrutura mítica e funções míticas, foi vivida como história verdadeira para seus leitores na antiguidade, pela qual no decorrer de suas releituras respondia a perguntas pela existência e problema do mal e dos seres malignos no mundo, dando sentido e servindo de interpretação da história vivida⁴¹.

De acordo com esse mito, em 1 Enoque 7-8 seres celestiais foram incumbidos de vigiar a raça humana, mas eles ficaram fascinados com a beleza das mulheres filhas dos homens. E se rebelaram contra *Yahweh* e tomaram essas mulheres e tiveram com elas relações sexuais, dando origem aos gigantes, que eram violentos e dotados de grande fome. Assim, os vigilantes corromperam a terra ensinando aos homens segredos que não lhes era lícito saber. Os gigantes começaram a comer tudo o que viam pela frente, voltando-se até mesmo contra o próprio homem⁴².

Não há como deixar de notar as semelhanças entre o texto do Mito dos Vigilantes em 1 Enoque 6-8 e o texto canônico de Gênesis 6.1-4. Quanto à época do surgimento da composição desses textos, é mais aceita a hipótese de que Gênesis 6 seja anterior ao livro dos Vigilantes. Para nossa pesquisa chamam a atenção as semelhanças dos textos e as conclusões que podemos chegar em relação ao canibalismo ao analisarmos os dois textos.

1. E quando o homem começou a se multiplicar sobre a face da terra, e lhes nasceram filhas.
2. E vendo os filhos de '*Elohim* que as filhas dos homens eram belas, e tomaram para eles como mulheres todas as que escolheram.
3. E disse *Yahweh*: 'Meu sopro não durará no homem para sempre, pois ele é carne; seus dias serão cento e vinte anos'.
4. Os *nefilim* estavam sobre a terra naqueles dias e mesmo depois; dos quais se diz que os filhos de '*Elohim* coabitaram com as filhas dos homens, e elas lhes conceberam filhos, os *gibborim* (valentes) os quais na antiguidade eram homens de nome. (Tradução nossa)⁴³.

Neste texto da Bíblia hebraica as maiores dificuldades são: Os *bene 'Elohim*, ou como em algumas traduções os “filhos de Deus”⁴⁴ e sua relação com as mulheres “filhas dos homens”. Essa relação foi interpretada por muito tempo como explicação para a origem dos anjos caídos, que se tornaram os demônios aliados a Lúcifer. E a outra questão são os *nefilim* (ou conforme algumas versões, “gigantes”), que por muito tempo foram interpretados como o resultado deste relacionamento. Numa tentativa de explicar melhor esse texto Julius

Cazzoto. *Os anjos que caíram do céu: O livro de Enoque e o demoníaco no mundo judaico-cristão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 19-34.

⁴¹ TERRA, 2014, p. 44.

⁴² TERRA, 2014, p. 27-30.

⁴³ Gênesis 6.1-4, tradução própria do texto hebraico.

⁴⁴ Em nosso estudo demos preferência pela tradução: “filhos de '*Elohim*'”.

Africanus, interpretou que os *bene 'Elohim* não eram anjos, mas sim, a linhagem dos filhos de Seth e as filhas dos homens como sendo a linhagem de Caim. No século IV, Agostinho de Hipona, um dos pais da Igreja, também defendeu a mesma interpretação para o texto de Gênesis em sua obra *Cidade de Deus*⁴⁵.

É mais fácil entender o texto como um mito com dupla função. A primeira função é de ridicularizar os mitos dos povos vizinhos que tinham heróis semideuses e a pretensão dos reis de alegarem que tinham filiação divina. Pois o texto deixa claro que os Filhos de *Elohim* não conseguiram fundar uma raça de semideuses, apenas geraram valentes que eram famosos. Em segundo lugar, contar a origem dos *nefilim*, que é o que nos interessa em nossa pesquisa sobre canibalismo.

Na tentativa de explicar o vocábulo *nefilim*, devemos evitar a tentação de relacioná-la ao verbo *nafal* que significa “cair”. Ou mesmo, uma explicação etimológica por meio do substantivo *nefel*, que significa “nascido fora de tempo”, ou “aborto”. Qualquer uma dessas tentativas de reconstrução resulta em um significado negativo para a tradução da palavra *nefilim*, o que não nos parece apropriado. Segundo Fisher, uma possibilidade etimológica mais “provável é a proposta de uma raiz *napal* II, aparentada de outros verbos fracos, *pul* II, ‘ser maravilhoso, forte, poderoso’, *pālā*, ‘separar’, ‘distinguir’” o que nos deixa mais próximo da opção “gigantes” na tradução⁴⁶.

Apesar das semelhanças dos dois textos, há uma diferença no que diz respeito à prole dos *bene 'Elohim*: Enquanto no *Mito dos Vigilantes*, há uma conotação maléfica no resultado do relacionamento dos *bene 'Elohim* com as filhas dos homens, em Gênesis 6,4 não há essa conotação negativa, pois “aparece o termo *gibborim*⁴⁷ para descrever os filhos da relação entre os filhos de Deus com as filhas dos homens”.⁴⁸

Outra tradução para os *nefilim* é o termo “gigante” (γίγαντες), baseado na tradução grega do Antigo Testamento, a Septuaginta. É uma tradução válida, visto que esta palavra ocorre, além de Gn 6.4, também em Nm 13.33, no relato dos espias que encontram, na Palestina, seres humanos de alta estatura que são chamados de gigantes.

⁴⁵ VAILATTI, Carlos Augusto. Os “Filhos de Deus” e as “Filhas do Homem”. As várias interpretações dadas a Gênesis 6.1-4. *Vértices*, São Paulo: USP, n. 15: 96-123, 2013, p. 102.

⁴⁶ HARRIS, R. Laird. Et al (Org.) *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 980.

⁴⁷ Segundo Holladay tem os seguintes significados: “Viril, “vigoroso”; “herói”. HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 73.

⁴⁸ TERRA, 2014, p. 26.

Entretanto a Septuaginta não faz distinção entre *gibborim* e *nefilim*, traduzindo ambas as palavras por “gigantes” (γίγαντες) tornando, assim, os *nefilim* a prole dos *bene ‘Elohim*. Mas qual motivo teria levado os tradutores a essa conclusão? Possivelmente a influência do texto que se encontra no Mito dos Vigilantes, em que retrata a mesma aventura de seres angelicais que possuem as filhas dos homens. Entretanto o resultado é bem diferente:

Capítulo 7

1. E aconteceu depois que os filhos dos homens se multiplicaram naqueles dias, nasceram-lhe filhas, elegantes e belas.
2. E quando os anjos⁴⁹, os filhos dos céus, viram-nas, enamoraram-se delas, dizendo uns para os outros: Vinde, selecionemos para nós mesmos, esposas da progênie dos homens, e geremos filhos.
3. Então seu líder Samyaza disse-lhes: Eu temo que talvez possais indispor-vos na realização deste empreendimento;
4. E que só eu sofrerei por tão grave crime.
5. Mas eles responderam-lhe e disseram: Nós todos juramos;
6. (e amarraram-se por mútuos juramentos), que nós não mudaremos nossa intenção mas executamos nosso empreendimento projetado.
7. Então eles juraram todos juntos, e todos se amarraram (ou uniram) por mútuo juramento. Todo seu número era duzentos que, os quais descendiam de Ardis⁵⁰, o qual é o topo do monte Armon⁵¹.

Até aqui a história é praticamente a mesma, com poucas diferenças, na realidade um texto é mais detalhado que o outro. Talvez por isso “Paolo Sacchi esclareceu que Gênesis 6, 1-4 é um simples sumário de uma obra histórica maior. Essa longa história é encontrada em 1 Enoque 6-11”⁵² seria o mito dos vigilantes, então Gênesis seria uma reação a essa história, com intuito de demitologização. Portanto, provavelmente um texto utilizou partes do outro.

Continuemos com o Mito dos Vigilantes:

Capítulo 7

10. Então eles tomaram esposas, cada um escolhendo por si mesmo; as quais eles começaram a abordar, e com as quais eles coabitaram, ensinando-lhes sortilégios, encantamentos, e a divisão de raízes e árvores.
11. E as mulheres conceberam e geraram gigantes,
12. cuja estatura era de trezentos cúbitos. Estes devoravam tudo o que o labor dos homens produzia e tornou-se impossível alimentá-los⁵³
13. Então eles voltaram-se contra os homens, a fim de devorá-los;
14. E começaram a ferir pássaros, animais, répteis e peixes, para comer sua carne, um depois do outro, e para beber seu sangue [...]

⁴⁹ Segundo Milik nos textos aramaico lê-se “sentinelas”. MILIK, J. T. *The Books of Enoch*. Aramaic Fragments of Qumram Cave 4. Oxford: Claredon Press, 1970, p. 167. apud CARTH, Jonh. *O livro de Enoque*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 23.

⁵⁰ de Ardis. Ou, “nos dias de Jared”. CHARLES, R. H. *The Book of Enoch*. Oxford: Claredon Press, 1893, p. 63. apud CARTH, 2013, p. 24.

⁵¹ CARTH, 2013, p. 23-24.

⁵² TERRA, 2014, p. 25.

⁵³ No texto: “Então eles voltaram-se contra os homens a fim de devorá-los” é a parte que nos sugere a antropofagia. Pois está presente no imaginário judaico.

Capítulo 8

1. Além disso Azazel ensinou os homens a fazerem espadas, facas, escudos, armaduras (ou peitorais), a fabricação de espelhos e a manufatura de braceletes e ornamentos, o uso de pinturas, o embelezamento das sobrancelhas, o uso de todo tipo selecionado de pedras valiosas, e toda sorte de corantes, para que o mundo fosse alterado.
2. A impiedade foi aumentada, a fornicação multiplicada; e eles transgrediram e corromperam todos os seus caminhos.⁵⁴

No mito dos vigilantes, os filhos do relacionamento com as mulheres dão origem a uma nova raça híbrida, os sentinelas ou gigantes. Assim os *nefilim*, no mito dos vigilantes, são a prole dos seres celestiais que se revoltaram. E ainda para agravar mais a situação desses seres, eles ensinaram coisas às mulheres e aos homens que fizeram com que a maldade do mundo se multiplicasse. Esses gigantes eram seres tão famintos e violentos que em determinado momento se voltaram contra os humanos a fim de devorá-los⁵⁵, em ato de canibalismo, abordado por Terra como um dos motivos de violação da lei de comensalidade “[...] 3. Antropofagia: ‘os gigantes começaram a matar os homens e a devorá-los’ (7,6); ‘cada um devorou seu próprio parceiro’⁵⁶. Como apresentado no livro canônico de Gênesis, o motivo para o dilúvio foi a degradação da raça humana. Aqui, neste mito, não é diferente, entretanto teve o derramamento de sangue pelos gigantes antropófagos. Esses mitos podem ter influenciado aos escribas que traduziram a Septuaginta, interpretando os *gibborim* da mesma forma como os *nefilim*, ou seja, como gigantes. Daí podem ter resultado as futuras interpretações que relacionam esses seres híbridos aos anjos caídos ou demônios⁵⁷.

Assim como o Mito dos Vigilantes pode ter influenciado na tradução da palavra *gibborim* como “gigantes” na Septuaginta, supomos que o conto popular que está na narrativa do cerco de Samaria de 2Rs 6. 24-31, também pode ter influenciado outros textos da Bíblia Hebraica e possivelmente até mesmo afetar alguns aspectos da construção de sua identidade cultural.

⁵⁴ CARTH, 2013, p. 26.

⁵⁵ ARAUJO, Anderson Dias. *O Mito dos Anjos Vigilantes: Etnia e Limite no Sagrado e no Sexo: 1 Enoque 6-16*. p. 33. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/view/5846/4722>>. Acesso em: 20 jan. 16.

⁵⁶ TERRA, 2014, p. 60.

⁵⁷ TERRA, 2014, p. 60-65.

1.4 A antropofagia e suas origens

Estudos sobre canibalismo têm surgido desde o século XVI. Esses estudos foram realizados em pelo menos quatro campos de conhecimento: a História, a Linguística Aplicada, a Antropologia e a Análise do Discurso. Deixando as perspectivas míticas e passando para as origens históricas do canibalismo, vamos basear-nos em alguns teóricos que trabalharam com os conceitos de canibalismo e antropofagia. Também analisaremos alguns relatos a respeito dos achados arqueológicos, que cooperam para a teoria de que o canibalismo acompanha o ser humano desde suas origens. Para nossa pesquisa tais dados são importantes, pois comprovam que a antropofagia antecede assim os relatos que veremos nos textos do Antigo Testamento nos capítulos seguintes.

1.4.1 O “canibalismo” como discurso ideológico

Pouco depois do descobrimento do Brasil, o filósofo humanista francês Michel de Montaigne (1533-1592), que deu a um de seus ensaios o título “*Dos Canibais*” já sinalizava uma impressão diferente sobre os autóctones do Novo Mundo. Montaigne transcreve seus pensamentos neste seu ensaio como resultado do encontro com alguns integrantes da tribo dos Tupinambás, que foram levados até a França, a cidade de Rouen, a convite do Rei Carlos IX, recentemente coroado com doze anos de idade. Como resultado de suas observações, ele percebeu que os habitantes do chamado Novo Mundo, que até então eram considerados bárbaros e selvagens, deveriam ser vistos de forma diferente, pois estavam sendo avaliados segundo os pressupostos do imaginário europeu sobre as civilizações:

Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualitativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva. As leis da natureza, não ainda pervertidas pela imissão dos nossos, regem-nos até agora e mantiveram-se tão puras que lamento por vezes não a tenha o nosso mundo conhecido antes, quando havia homens capazes de apreciá-las⁵⁸.

⁵⁸ MONTAIGNE, Michael de. Ensaaios. Volume 1. Série: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 196.

Para Arens⁵⁹ o termo canibalismo nunca existiu de fato, acreditava que não passou de uma construção ideológica criada com o intuito de desfazer a imagem de outros povos originais a fim de legitimar sua dominação. Ele chega ao ponto de afirmar que o canibalismo como elemento da cultura nunca existiu em qualquer época da história da humanidade, não passando de uma invenção dos conquistadores. Ele foi duramente criticado por essas afirmações, pois existem provas paleontológicas de que o canibalismo era praticado nos primórdios da civilização como veremos adiante.⁶⁰

É impossível não perceber o quanto o termo canibal foi distorcido ideologicamente, principalmente na literatura lusitana, em prejuízo de grupos e etnias dos povos do Novo Mundo. Miller se apoia em Arens ao descrever o termo canibalismo como uma “enfermidade do discurso” e defende sua tese baseada na análise de várias perícopes do texto de Hans Staden:

A distinção entre antropofagia como uma ‘categoria científica’, e canibal como ‘construção discursiva’ nos interessa aqui somente como um sintoma de uma ‘doença’ do discurso; esta é a necessidade de legitimar práticas de dominação, no contexto de conquista e colonização da América⁶¹.

Segundo Luz⁶², antes e depois de Arens outros estudiosos tentaram entender o canibalismo. Neste sentido Harris autor de *Canibais e Reis*⁶³, por exemplo, não nega a existência do canibalismo como parte da cultura de outras sociedades, ele entende o canibalismo feroz e desumano dos relatos colonialistas como de cunho exagerado. Pois para ele, o canibalismo pode ser explicado como uma necessidade biológica do ser humano em busca de uma alimentação rica em proteínas.

Outro autor que entrou na controvérsia foi Sahlins, primeiramente ao rebater as teorias de Harris, acusando-o de reducionismo ao fazer uma interpretação do canibal através da ótica

⁵⁹ ARENS, William. *The Man-eating Myth: anthropology & anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

⁶⁰ PEÑA, 2008, p. 148.

⁶¹ “La distinción entre antropofagia como una ‘categoría científica’, y canibal como construcción discursiva nos interesan aquí sólo como síntoma de una ‘enfermedad’ del discurso; ésta es la necesidad de legitimación de prácticas de dominación en el contexto de la conquista y colonización de América”. MILLER, Karina. Canibalismo y modernidad: la historia como plato principal. *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, v. LXXII, n. 215-216, p. 516.

⁶² Para uma análise mais esclarecedora sobre as teorias que envolveram o tema do canibalismo, confira a pesquisa de Guilherme Amaral Luz que dedica parte do primeiro capítulo ao estudo do assunto. LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa quinhentista*. (Tese Doutoral) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2006, p. 25-60.

⁶³ HARRIS, Marvin. *Canibales y reyes: las orígenes de las culturas*. Madrid: Alianza Editorial, 1992. *Apud* LUZ, 2006, p. 9-12.

da sociedade consumista norte-americana⁶⁴. Para Sahlins, ao analisar uma sociedade, o estudioso precisa de imparcialidade e não tem o direito de reduzir a importância de um outro povo a partir de conceitos da sociedade do pesquisador.

A diferença dos caminhos de Arens e Sahlins na crítica à teoria da necessidade ecológica do canibalismo não demorou a reverberar como polêmica envolvendo os dois autores. Na mesma *New York Review of Books*, Sahlins condenou a perspectiva de Arens como oportunista, assumindo que o autor (que ele nem mesmo se refere pelo nome, negando-lhe divulgação) buscava notoriedade através do sensacionalismo que seria a negação da existência histórica do canibalismo⁶⁵.

Outro escritor que dedicou uma obra a analisar o impacto do contato dos chamados canibais, nos discursos de diversos autores a começar por Montaigne, foi Frank Lestringant, professor da Universidade Paris IV – Sorbonne, e especialista em literatura francesa ainda atuante na cátedra. Em sua obra *O canibal grandeza e decadência*, observa que o termo canibal passa por várias mudanças de sentido e apropriação, desde Colombo no século XVI, no decorrer do século XVIII, até chegar no que ele chama de “decadência” no século XIX, devido aos acontecimentos de antropofagia envolvendo os naufragos da embarcação *Medusa*, o canibal passa novamente a ser sinônimo de selvageria e crueldade, sendo deixado à margem da sociedade como figura repugnante, independentemente de ser um ato de sobrevivência, cultural ou patológico⁶⁶.

1.4.2 Antropofagia na Pré-História

Segundo alguns antropólogos e paleontólogos, o consumo da carne humana fez parte da dieta alimentar de vários de nossos ancestrais. Evidências arqueológicas já foram encontradas em várias partes do mundo, corroborando essa teoria. Sabemos que o ser humano precisa consumir de 1.000 a 2.000 calorias por dia para se manter ativo. Entretanto, o que fazer quando não há alimentos para atingir um padrão aceitável de proteínas para o organismo? Assim, parece que nossos ancestrais descobriram como resolver a questão, recorrendo ao consumo de seus semelhantes para conseguir os nutrientes de sua dieta. Veremos alguns relatos sobre esses achados arqueológicos.

⁶⁴ VIDAL-NAQUET, Pierre. *A paper eichmann (1980): Anatomy of a lie*. New York: Columbia University Press, 1992. Disponível em: <<http://www.anti-rev.org/textes/VidalNaquet92a/>>. Acesso em: 28 ago. 2016. A revista mencionada é: *New York Review of Books*, March 22, 1979, p. 47.

⁶⁵ LUZ, 2006, p. 11.

⁶⁶ LESTRINGAND, 1997, p. 27-77.

1.4.2.1 Homo Antecessor

Um dos achados mais antigos registrados na Europa é o do sítio arqueológico da Serra de Atapuerca, na cidade espanhola de Burgos. Aí foram encontrados, no estrato TD6, ossos humanos que, segundo os arqueólogos pertenceram ao antepassado do *Homo de Neandertal*. Esse ancestral foi batizado de *Homo Antecessor*⁶⁷. Trata-se dos fósseis humanos mais antigos da Europa, estima-se que sejam da data de 800.000 AEC.

Dentre esses achados em Atapuerca, os fósseis de seis indivíduos chamaram a atenção, pois estavam “jogados”, próximo à entrada da caverna junto com os ossos de partes de animais de caça. Isso indicava que eram restos de consumo alimentar, pois partes de cavalos e cervos estavam misturados aos ossos humanos. Aparentemente o *Homo Antecessor* fazia uso da antropofagia para sua alimentação. Outro fato contribuiu para a conclusão sobre a antropofagia: esses ossos humanos apresentavam sinais de terem sido descarnados com ferramentas de pedra, à semelhança dos sinais apresentados pelos ossos dos animais. Um dos crânios ainda apresentava dois furos na parte superior, feitos por uma ferramenta pontiaguda, o que provavelmente foi o motivo de sua morte, antes de ter sido arrastado para a caverna como carne de caça. O *Homo Antecessor*, ou por gosto ou por necessidade, consumia outros seres humanos⁶⁸.

1.4.2.2 Homo de Neandertal

Outro achado que muito nos importa é o das descobertas na Caverna de Moula-Guercy na França. A equipe de arqueólogos liderada pelo arqueólogo Alba De Fleur, descobriu, nesta caverna, fósseis do *Homo de Neandertal* juntamente com restos de veados, com existência estimada entre 120.000 a 100.000 AEC. Os ossos pertenciam a seis indivíduos, sendo dois adultos, dois adolescentes e duas crianças. Todos os ossos, tanto os humanos quanto dos animais, apresentavam marcas de terem sido quebrados (com o intuito de retirar o tutano), e também de terem sido descarnados. Cortes nas articulações sugerem que os tendões foram cortados para separar as partes⁶⁹.

⁶⁷ PEÑA, 2008, p. 130.

⁶⁸ PEÑA, 2008, p. 126-136.

⁶⁹ PANCORBO, Luiz. *El banquete humano: Una história cultural del canibalismo*. Madrid: Siglo XXI. 2008, p. 45-48.

O ajuntamento destes ossos com outros ossos de animais indica serem de restos da alimentação. Portanto, segundo De Fleur, não há dúvidas de que o *Homo de Neandertal* também consumia a carne de seus vizinhos. E não o fazia por necessidade alimentar, pois os fosseis de indivíduos achados junto aos ossos de outros animais que existiam na mesma região, parece demonstrar que o *Homo de Neandertal* fazia uso do canibalismo por opção alimentar, assim:

Para De Fleur, se tratava de provas conclusivas de que os neandertais praticavam o canibalismo. Neste caso, esta prática deve ser considerada como uma entre outras das formas que os neandertais tinham de se alimentar, mais do que um ato ocasional de desespero de seres humanos famintos. (...) também não faltavam alimentos na área da caverna Zafarraya na cidade de Alcaucín (Málaga). No Paleolítico Médio, abundavam as cabras montesas, corças, veados, cavalos, gado e javalis, como evidenciado por numerosos ossos encontrados no assentamento. No entanto, a mandíbula, o fêmur e outros restos de neandertais ‘alguns exumados na caverna’, foram encontrados junto com os restos de animais, mostraram os mesmos vestígios: vários traços de desencarnação e vestígios de remoção das bochechas e língua nas mandíbulas. O fêmur foi fraturado intencionalmente, para extrair medula óssea. (Tradução nossa)⁷⁰.

1.4.2.3 Homo de Pequim

Os achados sobre a prática do canibalismo não ficaram restritos aos ancestrais distantes do ser humano como o *Homo de Neandertal*. No monte Longgu, ao sul de Pequim, existem diversas cavernas onde foram encontrados abundantes vestígios do ancestral da humanidade conhecido como *Homo de Pequim*. Dentre estes achados há evidências de que ele consumia a carne de seus contemporâneos humanos⁷¹.

Claro que existem reservas na interpretação dos estratos arqueológicos, pois na análise dos mesmos é impossível saber se o canibalismo era hábito isolado ou cultural. Pode-se também perguntar pela causa que levou o *Homo de Pequim* ao ato antropofágico, se por

⁷⁰ Para DeFleur, “se tratava de una prueba concluyente de que los neandertales practicaron el canibalismo. En este caso, esta práctica debe ser considerada como uno más entre los modos que tenían los neandertales de alimentarse más que como un acto ocasional de desesperación de seres humanos hambrientos. (...) Tampoco faltaban los alimentos en la zona de la cueva de Zafarraya, en el término municipal de Alcaucín (Málaga). En el Paleolítico medio abundaban las cabras montesas, los rebecos, los ciervos, los caballos, los bóvidos y los jabalíes, como lo demuestran los numerosos huesos hallados en este yacimiento. Sin embargo, la mandíbula, el fémur y otros restos de neandertales (algunos exhumados del hogar de la cueva) encontrados junto con los de los animales mostraban las mismas huellas: numerosas estrías de descarnamiento y trazas de ablación de las mejillas y de la lengua en la mandíbula. El fémur fue fracturado intencionadamente para poder extraerle la médula ósea” PEÑA, 2008, p. 130.

⁷¹ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 23.

necessidade ou por prazer. O que nos importa é que tais extratos evidenciam que o *Homo de Pequim* era canibal⁷².

Há outros sítios arqueológicos onde também foram encontrados vestígios de antropofagia, como, por exemplo, em Gran-Dolina, na Espanha, em Krapina, na Iugoslávia e Cheddar Gorge, na Grã-Bretanha. Todos esses sítios mostram indícios de canibalismo idênticos aos encontrados na China. Entre essas evidências pode-se observar o seguinte: a) parte de ossos humanos estão misturados aos restos de ossos de animais de caça; b) há marcas nos ossos que foram produzidas por ferramentas pontiagudas, indicando a remoção da carne para consumo; c) as melhores partes para consumo são encontradas em acampamentos fixos, as partes piores eram deixadas para trás ou consumidas pelo caminho; d) partes de ossos foram esmagados para a retirada do tutano⁷³.

1.4.2.4 Homo Sapiens

Estima-se que o *Homo Sapiens* tenha surgido entre 200.000 à 150.000 AEC. Entretanto com a revolução cognitiva⁷⁴ na África, ele desenvolveu novas “tecnologias”, e essas novas descobertas começaram a ser usadas para facilitar sua vida diária. O *Homo Sapiens* com as técnicas, sofisticadas para sua época, pôde, por exemplo, facilitar sua atividade de caça. A partir daí, facilmente a espécie começou a se espalhar também pela Ásia e Europa (60.000 à 35.000 AEC.), o que pode, inclusive, ter gerado o desaparecimento do *Homo de Neandertal* entre 28.000 à 25.000 AEC, prejudicado agora pela “concorrência” com a espécie tecnicamente melhor preparada. Assim, enquanto os *Neandertais* perdiam território, os *Sapiens* se espalhavam cada vez mais⁷⁵.

Enganam-se aqueles que pensam que o canibalismo pré-histórico ficou restrito aos *Homos* antes da revolução cognitiva de 75.000 AEC. Nas cavernas próximas a foz do Rio Klasies no Sul da África, foram encontrados diversos vestígios dos costumes alimentares de seus ocupantes mais antigos que datam de 120.000 AEC. Dentre seus costumes alimentares encontraram-se restos de conchas de mexilhões e outros moluscos, misturados com diversos crânios humanos, que estavam fragmentados e outros quebrados, indicando que isso fora feito

⁷² PANCORBO, 2008, p. 20-21.

⁷³ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 23-29.

⁷⁴ A revolução cognitiva deu origem à história do intelecto humano, data de cerca 70 mil anos A.E.C, quando os *Homo Sapiens* desenvolveram suas capacidades de aprendizado, memória e comunicação. HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: L&PM, 2014, p. 25.

⁷⁵ HARARI, 2014, p. 27.

para se retirar o cérebro, além de outros ossos humanos com marcas possivelmente deixadas por instrumentos com o intuito de retirar o tutano. Esses ossos humanos também estavam misturados aos ossos de outros animais numa área que possivelmente era utilizada para o preparo dos alimentos junto ao fogo⁷⁶.

Outros achados mais recentes, de tempos posteriores à revolução cognitiva, são os restos fósseis pertencentes a cinco indivíduos em Fontebregou, no sudeste da França, datados aproximadamente entre os anos 7.000 à 6.000 AEC. Todos os ossos encontrados neste sítio arqueológico apresentavam as mesmas marcas dos achados anteriores, o que nos leva a concluir que mesmo o *Homo Sapiens*, que estava numa categoria cognitiva/intelectual superior a seus antecessores e que dominava técnicas de caça, mesmo estes praticaram o canibalismo. Como diz Peña: “O homem comeu o homem, desde o momento em que ele descobriu que a sua carne era comestível como a dos outros animais”⁷⁷.

A título de síntese, encontramos o canibalismo representado nas seguintes categorias pré-históricas da humanidade, conforme a tabela a seguir:

Homo	Período (AEC)	Região	Prática
Antecessor	800.000	Europa	Em Atapuerca, achados de ossos humanos em meio aos ossos de caça.
Neandertal	127.000 - 29.000	Europa	Na caverna de Moula-Guercy, foram encontrados 78 ossos pertencentes a 6 indivíduos. Todos os crâneos fraturados depois da morte, de forma que aparentemente para consumir o cérebro.
Sapiens	65.000 – 35.000 Expansão territorial	África; Ásia; Europa	Caverna próximo a nascente do Rio Klasies (Sul da África), achados de diversos ossos humanos junto com ossos de animais.

Tabela 1. Práticas canibais ancestrais

⁷⁶ PEÑA, 2008, p. 132.

⁷⁷ “El hombre se comió al hombre desde el mismo momento en que descubrió que su carne era tan comestible como la de otros animales”. PEÑA, 2008, p. 132.

1.5 Antropofagia ritualística

Desde que o ser humano é registrado como ente da humanidade, ele é apresentado com a necessidade de interagir com o sagrado, algo que ele não sabia explicar ele buscava no transcendental. Nossos antepassados buscavam entender qual a força que organizava e desorganizava as coisas. Eles dependiam da caça, que estava condicionada a fatores como sol e chuva, dia e noite, calor ou frio, etc. Então desde cedo o ser humano buscou o transcendente, que o levou a manifestar de alguma forma agrados ao sagrado. Essa ideia de agradar o sagrado proporcionou o surgimento do personagem mágico e mediador, o xamã, que se tornou o responsável por ritos de ofertas aos deuses. A princípio essas ofertas eram por semelhança, recriadas em bonecos de argila ou qualquer outro material⁷⁸.

Mesmo com o ser humano passando de caçador nômade a agricultor sedentário, a necessidade de controlar os ânimos dos deuses não mudou. Os magos e xamãs tornaram-se sacerdotes, cultos foram organizados e em alguns povos eles foram regulamentados como parte identitária daquela civilização. No desejo de agradar as divindades muitos começaram a realizar sacrifícios humanos, pois afinal o que seria melhor para agradar os deuses do que seus próprios filhos⁷⁹?

Moloque ou Baal, adorado por vários povos semitas e cananeus, exigia sangue humano. Assírios, fenícios, cartagineses e filisteus lhes rendiam homenagem. [...] os homens eram decapitados antes, enquanto as crianças eram colocadas vivas nas suas mãos horríveis e inflamadas. Durante o sacrifício, os sacerdotes faziam soar tambores, trompetes e timbales, de modo que os gritos e lamentos das crianças não alcançavam aos ouvidos da multidão. (Tradução nossa)⁸⁰

Muitos povos pré-israelitas, semitas e cananeus, usavam o sacrifício humano como rito para aplacar a ira dos deuses ou mesmo para agradar-lhes⁸¹. Até mesmo povos de períodos posteriores e civilizados como os gregos e romanos tinham essa prática. Segundo Peña os cartagineses, possíveis descendentes dos fenícios tinham uma grande imagem de Baal feita de bronze, onde era oferecido sacrifício de crianças. Esse sacrifício influenciou a cultura dos cartagineses de tal forma, que era comum entre os mais abastados comprarem crianças

⁷⁸ PEÑA, 2008, p. 75.

⁷⁹ PANCORBO, 2008, p. 113.

⁸⁰ “Moloch o Baal, adorado por diversos pueblos semitas y cananeos, exigía sangre humana. Asirios, fenicios, cartagineses y filisteos le rindieron pleitesía. [...] Los hombres eran degollados antes, mientras que los niños se depositaban vivos en las horribles y abrasadoras manos. Durante el sacrificio, los sacerdotes hacían sonar tambores, trompetas y timbales, de modo que los gritos y lamentos de los niños no alcanzaran los oídos de la multitud”. PEÑA, 2008, p. 78.

⁸¹ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 30-36.

para deixa-las cativas até o dia do sacrifício. Em 310 AEC, a cidade sofreu um grande cerco imposto por Agátocles. Neste momento achando que o motivo do cerco era por desgosto ao seu deus Baal, os cartagineses resolveram sacrificar cerca de duzentas crianças⁸² para aplacar a ira de seu deus. “Aparentemente, o antigo mito grego de que o deus Cronos devorava os próprios filhos tem suas origens no culto a Baal”⁸³.

1.5.1 *Endocanibalismo*

Em muitas culturas antigas a preocupação com o corpo dos mortos sempre foi de grande relevância. Algumas culturas resolveram a questão por meio do que chamamos de endocanibalismo, quando a carne é consumida não para matar a fome ou por questão de vingança, mas como forma de honrar o morto. De acordo com o grupo que o pratica, os parentes podem participar ou não do cerimonial. Esse tipo de canibalismo é muito parecido com a cerimônia cristã da ceia ou mesmo a sagrada comunhão, onde pão e vinho são consumidos como se fossem o corpo e sangue de Jesus. É claro que existem diferenças na celebração da ceia no meio cristão, entretanto o simbolismo do corpo e do sangue é comum a todos⁸⁴.

Uma prática comum de endocanibalismo é o canibalismo funerário. Entre os indígenas brasileiros algumas tribos recentes ainda praticavam essa espécie de ritual: os Ianomâmis e os Wari’. Os Wari’, além do endocanibalismo, também praticavam o exocanibalismo. Dentre os diversos relatos que mencionam tais cerimônias⁸⁵, destacamos que “segundo Aparecida Vilaça (1990), que pesquisou entre os Wari’ no período de 1985 a 1987, estes praticavam a antropofagia ritual até a década de 1960”⁸⁶. Apesar de só ser preparada após todos os parentes estarem presentes, a carne era proibida aos mesmos. Também devia ser preparada no

⁸² Achados arqueológicos naquela região revelaram cerca de seis mil urnas contendo restos de crianças carbonizadas. Cf. PEÑA, 2008, p. 78.

⁸³ “Al parecer, el antiguo mito griego de que el dios Cronos devoró a sus propios hijos tiene su origen en el culto a Baal”. PEÑA, 2008, p. 78.

⁸⁴ Transubstanciação, consubstanciação e memorial. Os Astecas acusaram os colonizadores de comerem seu próprio deus, ato inadmissível para eles, apesar de o consumo de carne humana em seus sacrifícios ter sido algo comum. DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 34-35.

⁸⁵ Além de Aparecida Vilaça, podemos contar com o testemunho de outros antropólogos como Lévi Strauss e Jean de Léry. CARVALHO, 2008a, p. 2-3.

⁸⁶ CARVALHO, 2008a, p. 2.

moquém por não parentes, desfiada e consumida junto com uma espécie de pamonha preparada pelas mulheres⁸⁷.

Nesta cultura temos um exemplo de uma regra de comensalidade segundo a qual os membros criaram uma identidade em que a mesa é o fator de pertença que identifica toda uma sociedade. Só os que fazem parte do mesmo grupo social entendem todos os papéis e restrições impostas nos cerimoniais. Ainda hoje os Ianomâmis praticam esse tipo de cerimônia e homem branco é proibido de participar da mesma. Não é muito diferente de Israel, onde há várias regras alimentares que são observadas ainda nos dias de hoje, pois tais práticas identificam o indivíduo como pertencente ao povo judeu onde quer que esteja geograficamente espalhado.

1.5.2 *Exocanibalismo*

O exocanibalismo está relacionado ao indivíduo de fora, refere-se ao consumo de pessoas de que não pertencem à mesma cultura do grupo. Em algumas sociedades que praticam o exocanibalismo muitas vezes os inimigos são consumidos como forma de absorver suas virtudes de guerreiro, mas também como forma de desfazer a figura do inimigo, e até mesmo como vingança.

Diehl e Donnelly em sua obra “*Devorando o vizinho*”, nos contam vários relatos de exploradores, cronistas e antropólogos que testemunharam o exocanibalismo relacionado ao direito de conquista numa batalha. O primeiro relato histórico com motivos militares foi Tácito que nos deixou. Ele fala que os celtas da Grã-Bretanha davam as cabeças dos seus inimigos para seus sacerdotes consumirem o cérebro, acreditando, dessa forma, que possuiriam seus conhecimentos. Outro relato está relacionado com a chegada dos portugueses ao Novo Mundo. Aqui os portugueses encontraram um povo chamado *Arawak* que, a princípio, não eram canibais, mas praticavam o canibalismo por vingança contra seus inimigos, que por sua vez também praticavam o canibalismo. Com o passar do tempo, o ato antropofágico acabou por se tornar norma entre os *Arawak*, passando a fazer parte de sua identidade cultural⁸⁸.

⁸⁷ CARVALHO, Eliane Knorr de. *Canibalismo e Normalização*. 2008. (Dissertação Mestrado) PUC, São Paulo, 2008b, p. 18-32.

⁸⁸ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 31-34.

Ainda em Diehl temos o relato de frei Bernal Diaz, um dos padres que acompanharam a expedição de Hernán Cortez às terras dos astecas. Eles davam grande importância ao sacrifício humano, realizado com requintes de crueldade, muitas vezes acompanhado de atos de canibalismo. Do alto das pirâmides sacrificavam inúmeras pessoas, que tinham seus corações arrancados enquanto ainda pulsavam e seus corpos eram “[...] lançados pirâmide abaixo para serem divididos entre as pessoas, de acordo com sua classe social”⁸⁹. Em outra cerimônia ritualística, o monarca comia um prato chamado “homem milho”, que era feito com a carne dos inimigos capturados cortada em fatias bem finas e misturada ao milho para ser assada⁹⁰.

O exocanibalismo aconteceu em várias tribos indígenas brasileiras. O inimigo capturado era consumido pela tribo no intuito de absorver sua coragem e suas qualidades. Dentre essas tribos, a que ficou mais conhecida foi a dos Tupinambás. Dentre os vários relatos sobre essa tribo, o mais conhecido é o do Alemão Hans Staden, que foi capturado pelos Tupinambás e viveu por um longo período com eles. Sua obra relatando a experiência foi publicada em 1557. Staden também relata nesta obra vários costumes desta tribo, inclusive as diversas normas interligadas ao antropofagismo⁹¹.

Nos relatos do Antigo Testamento dificilmente encontraremos casos de exocanibalismo praticados em Israel semelhantes aos praticados por esses povos. Vimos necessidade destes relatos devido aos textos do AT onde os profetas anunciam como castigo para Israel o perigo de serem subjugados por outros povos que aparentemente tinham esse costume. Apesar de não termos paralelos históricos no texto bíblico que comprovem essa teoria, veremos adiante que, em todos os textos onde o ato de canibalismo é relatado na Bíblia Hebraica, o ponto comum é o ato antropofágico sempre derivado de alguma ação militar contra Israel.

1.6 Antropofagia de sobrevivência

Até aqui vimos como a antropofagia acompanha o ser humano desde tempos remotos, como interferiu em sua cultura por meio dos mitos ou como parte dos hábitos alimentares.

⁸⁹ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 34.

⁹⁰ As partes preferidas e tidas como especiais ficavam para os nobres, os pedaços menos nobres ficavam para o povo. Mas todos participavam do ato cabalístico e chegavam a sacrificar centenas de pessoas. Cf.: DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 34.

⁹¹ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre: L&Pm, 2008, p. 131-181.

Mas há muitos casos de antropofagismo nos quais os indivíduos são levados ao consumo da carne humana não por sabor ou escolha, mas como recurso de autopreservação, em um verdadeiro ato de sobrevivência. Daí o termo utilizado por diversos antropólogos “canibalismo de supervivência”, já explicado em nota da introdução deste trabalho.

1.6.1 *Os fins justificam os meios?*

Tem sido debatido, sobre determinados casos de antropofagia por supervivência, se os fins justificariam os meios. Mas, até mesmo na maioria das sociedades onde o canibalismo é tido como algo inconcebível e tratado como selvageria, os atos de canibalismo por causa da fome extrema são tratados com olhares diferenciados. É quando as leis da moral dão lugar ao instinto de sobrevivência, a crueldade da fome é maior que a crueldade da moral pré-estabelecida⁹².

Esses casos são diversos, e podem ser motivados por uma intempérie da natureza ou por causa de acidentes como naufrágios, terremotos, etc. Há diversos relatos históricos que exemplificam esses tipos de canibalismos, descreveremos alguns no próximo bloco. Entretanto, veremos também que a fome extrema também poderia ser utilizada em algumas situações como estratégia de dominação militar. Na qual para vencer o inimigo que se encontrava abrigado sob a segurança dos muros das cidades, os exércitos a sitiavam impossibilitando a entrada de alimentos, até que o povo sitiado contra-atacava ou era obrigado a se render⁹³.

Esse método militar sempre contou com a deterioração que ocorre no corpo humano quando começa a consumir a si mesmo no processo de inanição e perda de massa muscular, a pele se torna opaca e desidratada. Alguns especialistas alegam que o ser humano sobrevive sem alimento num período máximo entre oito a doze semanas, depois disso ele morre. Essa técnica militar, chamada de cerco ou sitio, foi amplamente utilizada por povos vizinhos e inimigos de Israel, como os assírios e os babilônicos⁹⁴.

⁹² CARVALHO, 2008b, p. 59.

⁹³ CARVALHO, 2008b, p. 65.

⁹⁴ FINKELSTEIN, Israel; SILBERMANN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A girafa, 2003, p. 278.

1.6.2 Casos históricos

Como já apontamos anteriormente, o ser humano, em condições de extrema fome e à beira da morte é levado a romper com aspectos morais, podendo vir a se alimentar até mesmo de um companheiro. Alguns casos na história ficaram tão famosos que se tornaram produções de cinema e da literatura. Engana-se quem pensa que esses casos são raros. É muito comum o ato de canibalismo em naufrágios e em lugares inóspitos em que a fome ameaçava a vida do indivíduo o levando a antropofagia.

Poderíamos argumentar que o canibalismo acontece durante períodos de fome extrema devido à própria natureza da fome. De maneira geral, o suprimento de alimentos se reduz lentamente, a doença enfraquece a população, roubo e violência se tornam frequentes e a trama da sociedade aos poucos se desfaz.⁹⁵

A *Medusa* – Um navio Francês por nome de *La Méduse*, numa de suas viagens em 1816, teve seu casco avariado, o que o levou à pique, inundando e afundando. Seus cento e oitenta sobreviventes tiveram que ficar dias em uma balsa aguardando por socorro, sem alimento. Com os ânimos elevados, muitos foram assassinados em brigas o que levou alguns ao ato de antropofagia. Quando os naufragos foram resgatados, havia apenas quinze sobreviventes.⁹⁶

Mignonette – Um lindo iate inglês fez uma viagem de entrega aos novos proprietários na Austrália. Ao passar pelo Cabo da Boa Esperança, enfrentou uma tempestade e afundou, obrigando a tripulação de quatro pessoas a se refugiarem num barco salva vidas. Dentre os naufragos estavam o Capitão Tom Dundley e também um jovem servente, chamado Richard Parker. Após cinco dias sem água e comida, Parker estava à beira da morte. Depois de mais alguns dias ele permanecia vivo, mas em inanição maior a cada dia. Outros tripulantes decidiram por matá-lo para comer sua carne e beber o seu sangue. Essa decisão foi apoiada pelo capitão Dundley, que matou e dividiu a carne do jovem Parker entre os demais, assumindo total responsabilidade para o ato. Quando foram resgatados, ele fez um relatório detalhado do ocorrido.

Esse é um dos casos de canibalismo por sobrevivência mais bem documentados que existem, pois além do relatório do capitão, houve também o julgamento do crime desses

⁹⁵ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 59.

⁹⁶ PANCORBO, 2008, p. 60. Entretanto, Diehl e Donnelly contam que ficaram na balsa cento e cinquenta sobreviventes vítimas do naufrágio. O número de pessoas resgatadas dias depois permanece quinze pessoas.

homens, com grande cobertura da imprensa. Apesar do apoio da população, que entendeu os motivos que levaram ao canibalismo, o júri chegou à decisão de condená-los:

Em uma parte do veredito que os julgou culpados, o júri declarou que: ‘um homem que, para escapar da morte por fome, mata outro com o propósito de comer sua carne, é culpado de assassinato, embora no momento do ato esteja em circunstâncias tais que acredita, e tem razões suficientes para acreditar, que isso represente a única forma possível de salvar sua vida’. Podemos apenas imaginar que ninguém nesse júri esteve em situação similar⁹⁷.

Donner na serra Nevada – Em meados do século XIX, muitas caravanas migravam do leste para o estado da Califórnia nos Estados Unidos em busca de melhor qualidade de vida. Entre esses imigrantes, um grupo ficou conhecido por causa dos acontecimentos em Serra Nevada. Um grupo de quarenta adultos e quarenta e quatro crianças eram liderados por dois irmãos: Jacob e George Donner. Ao atravessar o território resolveram tomar um caminho que consideravam ser um atalho que, todavia, os levou à Serra Nevada. Quando chegaram ao local, bem enfraquecidos por causa da travessia no deserto, enfrentaram uma grande nevasca e com isso o grupo se dividiu. Uns arriscaram e seguiram viagem. Outros ficaram acampados onde estavam. O destino dos dois grupos foi semelhante, seus alimentos se esgotaram. Dos oitenta e quatro viajantes, apenas nove sobreviveram, isso porque eles consumiram a carne de seus amigos para sobreviverem⁹⁸.

Surpreendentemente, embora os dois grupos de Donner tenham ficado divididos por cinco milhas de intensa neve, e sofrido praticamente a mesma privação, ambos recorreram, como última opção, a ingerir seus companheiros mortos em uma tentativa de permanecerem vivos⁹⁹.

Os sobreviventes dos Andes – Um dos casos mais conhecidos dos brasileiros pois tornou-se produção de cinema é o do avião que transportava um time de rúgbi uruguaio para Santiago no Chile e caiu na Cordilheira dos Andes em meio à neve. Das quarenta e cinco pessoas a bordo, vinte e nove pessoas sobreviveram à queda, alguns com ferimentos gravíssimos, outros só com o choque. Mas uma situação era comum a todos: naquela região inóspita cercada por montanhas nevadas, depois dos dez primeiros dias combinaram de

⁹⁷ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 62. Parece que Diehl não concordou com a decisão do júri.

⁹⁸ PANCORBO, 2008, p. 58-59. Também temos o mesmo fato sem diferenças significativas narrado em DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 59-60.

⁹⁹ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 63. O fato de estarem distantes, embora nas mesmas condições e terem tido as mesmas reações em relação ao canibalismo, dá a entender que é natural ao ser humano recorrer aos últimos recursos para permanecer vivo.

comerem uns aos outros como forma de sobrevivência. Como o resgate só aconteceu setenta e dois dias após a queda, o canibalismo durou várias semanas¹⁰⁰.

Vimos até aqui, como a antropofagia acompanha o ser humano desde suas origens e como se apresenta diversificada nas diferentes culturas. Podemos notar que, um ser humano, ou mesmo um grupo, submetido às condições de fome extrema, por instinto de preservação usa de recursos nunca antes pensados por este para sobreviver, levando-os, por exemplo a superar o nojo de comer insetos e larvas. Nessa superação, podem chegar ao ato de antropofagia, mesmo que tal ato não seja próprio da ética de sua cultura ou até mesmo contra a lei de certa sociedade.

Com essas possibilidades em mente, analisaremos no próximo capítulo o texto da Bíblia Hebraica em 2 Rs 6. 24-31¹⁰¹. Nesta narrativa uma mulher pede auxílio ao rei para julgar um caso de canibalismo que envolve ela e outra mulher. Assim como os casos históricos aqui narrados, também no Antigo Israel as pessoas chegaram ao ato de canibalismo por fome extrema, mesmo que tal ato não fosse permitido na ética de sua sociedade.



¹⁰⁰ VIÉRCI, Pablo. *A sociedade da neve: os dezesseis sobreviventes da tragédia dos Andes contam toda a história pela primeira vez*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 41-106.

¹⁰¹ Sistema de abreviatura e separação de capítulos e versículos proposto nas versões da Sociedade Bíblica do Brasil.

2 ANTROPOFAGIA NA NARRATIVA HISTORIOGRÁFICA DA BÍBLIA HEBRAICA

Neste capítulo, analisaremos como se articula internamente o texto de 2Rs 6. 24-31, no qual está narrado um ato de canibalismo extremo: o de uma mãe que come o próprio filho. Faremos uma exegese das perícopes em busca da importância do ato e de suas consequências, bem como na busca da intencionalidade do autor, procuraremos pelo reflexo e significado do ato na historiografia de Israel.

2.1 O texto - narrativa em 2 Reis 6. 24-31¹⁰²

²⁴ E aconteceu, depois disso, e juntou Ben-Hadade, rei de Aram, todo o seu acampamento, e subiu e apertou contra Samaria.

²⁵ E aconteceu grande fome em Samaria, e eis que¹⁰³ apertaram contra ela¹⁰⁴ até acontecer da cabeça de um jumento ser por oitenta¹⁰⁵ pratas e a quarta parte da medida¹⁰⁶ das fezes de pombos¹⁰⁷ por cinco pratas.

²⁶ E aconteceu que o rei de Israel passava sobre o muro, e uma mulher gritou para ele dizendo: ajuda-me,¹⁰⁸ meu senhor rei!

²⁷ E ele disse: Se não te ajuda (Ele) *Yahweh!* de onde eu te ajudaria, (a partir) da eira ou do lagar?

²⁸ E disse o rei para ela: o que tens? E (ela) disse: esta mulher disse para mim: ‘Dá o teu filho e nós o comeremos hoje, e o meu filho nós comeremos no dia seguinte’.

¹⁰² A perícope em análise passou por nossa tradução literal diretamente do hebraico para o português. Para a crítica textual utilizamos o aparato crítico da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, que é o conjunto de comparações entre os diferentes manuscritos, feita pelos pesquisadores da Sociedade Bíblica da Alemanha. Para uma melhor compreensão das notas do aparato crítico, utilizei: FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao texto massorético: Guia Introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

¹⁰³ Dois manuscritos hebraicos e o Targum leem, no v. 25, a palavra והַיָּזְמִים “e eis que eles”, ou seja, à interjeição é acrescentado o sufixo da 3ª pessoa masculina plural.

¹⁰⁴ O texto que se encontra no v. 25 onde se lê: וְהָיָה צָרָהּ עָלֶיהָ “e eis que apertaram sobre ela”, é redundante com o v. 24, onde é acrescentado a informação de quem sofreu o “aperto” ou “cerco”, foi a cidade de Samaria. Sendo assim, parece que o v. 24 é redacional e tem a intenção de relacionar essa perícope que fala da fome acometida por causa de um cerco militar ao cerco imposto a Samaria por Ben-Hadade, rei de Aram.

¹⁰⁵ Um manuscrito hebraico e a Septuaginta leem, no v. 25, a palavra בְּחִמְשֵׁים “por cinquenta” (no grego πεντήκοντα), ao invés da palavra בְּשִׁמְנֵים “por oitenta”.

¹⁰⁶ A palavra קָב é um hápax legomenon. Como se trata de uma unidade de medida para qual não temos paralelo traduzimos simplesmente como “medida”. Segundo Holladay, essa medida seria cerca de 1,5 litros. Veja: HOLLADAY, 2010, p. 443.

¹⁰⁷ Ainda no v. 25, temos uma anotação massorética que é uma situação de *ketiv* e *qerê*. Onde está escrito (*ketiv*) קָרִי יוֹנִים “fezes de pombos”, o aparato crítico nos informa que onde muitos manuscritos hebraicos leem קָרִי יוֹנִים “fezes de pombos” e vários manuscritos hebraicos leem o *ketiv*, em poucos manuscritos hebraicos se lê o *qerê* “uma planta”; “estrupe de pombas”. Aqui o editor do texto massorético menciona que alguns poucos manuscritos preferem a leitura do *qerê* קָרִי יוֹנִים “uma planta”; “estrupe de pombas”, ao invés do *ketiv* קָרִי יוֹנִים “fezes de pombos”, atestado por muitos manuscritos.

¹⁰⁸ No v. 26, onde se lê הוֹשִׁיעָה “ajuda”, o texto grego da LXX segundo a recensão de Luciano, a versão siríaca Peshitta e a Vulgata, adicionam o sufixo da primeira pessoa do singular “ajuda-me”. Nossa tradução se apoia nos textos onde adiciona-se o sufixo da primeira pessoa do singular (“ajuda-me”).

²⁹ Então nós cozinhamos o meu filho e nós o comemos, e eu disse para ela no outro dia: ‘dá o teu filho e nós o comeremos’. Mas ela escondeu o filho dela.

³⁰ E aconteceu, quando o rei ouviu as palavras da mulher, ele rasgou as vestes e percorreu¹⁰⁹ sobre o muro e o povo olhou, e eis que¹¹⁰ o saco estava sobre o corpo dele a partir de seu palácio.

³¹ E disse ele: assim faça para mim *Elohim* e assim acrescente ele, se estará de pé a cabeça de Eliseu, filho e *Safat*¹¹¹, sobre ele hoje. (Tradução nossa)

2.2 Estudo da forma

Aqui procuraremos entender como o texto se articula internamente. Para tanto fizemos um levantamento de seus limites, onde começa e onde termina. Buscamos o que o mantém unido e como se dá sua amarração interna. Através do estilo presente no texto também definiremos seu gênero literário.

2.2.1 Delimitação

Nessa perícope encontramos o relato bíblico mais evidente sobre um ato antropofágico. O relato está inserido num bloco dos Profetas Anteriores, no ciclo do profeta Eliseu¹¹², que o rei de Israel responsabiliza pela fome em Samaria. Podemos delimitar a perícope de 2 Reis 6 nos versículos de 24 a 31.

O v. 24 inicia um novo assunto. Existe uma cesura entre 2Rs 6.23 e 6.24 encerrando um trecho, sinalizado por uma *petucha* Ξ , usado ao término de uma frase. O v. 23 “Os bandos arameus não fizeram mais incursões no território de Israel”, configura uma conclusão lógica da cena anterior, na qual os soldados arameus foram liberados de volta a sua terra depois de receberem um banquete oferecido pelo rei a mando do profeta Eliseu. Esse é um contexto que parece até contradizer o relato do sítio sobre Samaria por Ben-Hadade, que se segue, começando no v.24¹¹³.

¹⁰⁹ No v. 30, onde aparece a palavra עָבַר “atravessar, percorrer, passar”, o texto grego da Septuaginta segundo a recensão de Luciano de Antioquia utiliza a palavra εἰστήκει equivalente a עָמַד “permaneceu de pé”.

¹¹⁰ Ainda no v. 30, o aparato crítico nos informa que a palavra וְהִנֵּה “e eis que”, está ausente no texto grego original da Septuaginta, na versão síria *Peshitta*, e também na Vulgata.

¹¹¹ As palavras בֶּן־שָׁפָט “filho de *Safat*” no v. 31, estão ausentes no texto grego original da Septuaginta.

¹¹² PEREIRA, Nanci Cardoso. Escatologia: Flores e Fezes. Uma leitura da parábola de 2Rs 6,24-31. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 93: 9-18, 2007, p. 13.

¹¹³ O *sof passuq* ou *petucha* quer dizer “fim de frase”. KELLEY, Page. *Hebraico Bíblico: Uma gramática Introdutória*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 36

Além disso, há também uma mudança temporal e de personagens. O v. 24 introduz uma nova cena: “E tornou depois disso Ben-Hadade...” (v.24). A figura do rei que, na perícópe anterior consulta o profeta a respeito da guerra, obedecendo-lhe e até mesmo chamando o profeta de “pai”, foi substituída pela figura de um rei que está numa disputa de poder político-religioso com o profeta, chegando até mesmo a culpá-lo pelos infortúnios que recaem sobre a cidade de Samaria.

A perícópe termina no v. 31, pois o assunto tratado chega ao seu fim. Esse verso parece querer introduzir a perícópe no ciclo do profeta Eliseu, parecendo ser uma espécie de ajuste redacional. Nos versos seguintes (v.32ss) há uma mudança de lugar e ocorre a entrada de um novo personagem: um funcionário real. Eliseu está em sua casa e recebe a visita do enviado do rei. Muda o episódio e o foco da narrativa, pois agora temos uma imprecisão de Eliseu ao funcionário administrativo do rei. A nova perícópe, no entanto, ainda se mantém alocada na situação do cerco sobre Samaria, que só se resolve em 2 Rs 7.20¹¹⁴.

2.2.2 Coesão

Podemos observar a unidade da perícópe, percebendo no estilo do escritor certa preferência redacional por utilizar o *waw* conversivo, que aparece treze vezes, mudando o tempo verbal de imperfeito para perfeito.

A perícópe está amarrada pelo seu assunto principal: a fome, sua causa e suas consequências. Ela começa introduzindo o retorno de Ben-Hadade numa nova tentativa de conquistar a cidade de Samaria. Neste processo, estabelece um pesado cerco militar em volta da cidade, trazendo grande fome para seus habitantes, “os versos 26 a 30 estão dispostas em uma unidade literária que se abre e fecha dentro dos muros, com a figura do rei. A história lembra um processo legal onde o rei é chamado para resolver um problema”¹¹⁵.

O problema da escassez de alimentos e da dificuldade de obtê-los é descrito na narrativa de maneira tão extrema que, uma mãe chega a ser capaz de entrar em acordo com outra mãe para comerem seus próprios filhos. A tensão maior da narrativa ocorre quando o rei aparece em cena e dialoga uma das mulheres que acusa a outra mulher de tê-la enganado no

¹¹⁴ Este ajuste redacional não é levado em conta por PEREIRA, para ela a perícópe faz parte do ciclo do profeta Eliseu. PEREIRA, 2007, p. 13.

¹¹⁵ PEREIRA, Nancy Cardoso. Profecia e cotidiano: Mulher e criança no ciclo do profeta Eliseu. *RIBLA: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 14, Petrópolis: Vozes, p. 7-18, 1993, p. 17.

acordo canibal. O texto mantém a coesão da sua introdução à conclusão, quando o rei, em prantos e sinal de luto, rasga suas vestes e deixa que o povo o veja vestido de saco.

2.2.3 *Estilo e gênero literário*

O texto se encontra em prosa narrativa e relata uma lenda popular que não faz parte original do ciclo do profeta Eliseu. Essa narrativa provavelmente foi introduzida no ciclo de Eliseu num segundo momento, a fim de relacionar os acontecimentos com a cidade de Samaria, capital de Israel desde os dias de Amri (880 – 841 AEC). A perícopes que relata um momento de fome extrema devido ao cerco militar, é narrada como um fato acontecido no Reino do Norte, na época dos amridas. Esse estilo historiográfico-narrativo de Israel faz parte do compêndio chamado Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD), que faz uso de materiais pré-existentes e populares, oficiais e não-oficiais na reconstrução da história¹¹⁶.

Nossa perícopes é uma narrativa isolada, que foi introduzida secundariamente pela OHD no ciclo do profeta Eliseu, mas que originalmente pode não ter tido qualquer relação com a lenda profética de Eliseu. Evidencia-se isso no fato das lendas proféticas sobre Eliseu serem narrativas sobre milagres¹¹⁷, o que não acontece nesta perícopes. As mãos do redator aparecem claramente nos versos 24 e 31, ou seja, no início e no fim.

A narrativa pode ser dividida da seguinte forma: após o v. 24, inserção do redator, encontra-se a exposição, onde são apresentados os personagens da trama (v.25). A origem da crise e o tamanho da fome decorrente do cerco são explicados. Nos vv. 26 a 29 aparece o problema central, as consequências da fome, explícito no drama das personagens envolvidas no caso de antropofagismo¹¹⁸. No v. 30 é relatada a atitude de dor e de revolta do rei. Por fim, no v. 31, a mão do redator se faz novamente perceptível, narrando o rei visivelmente comovido com o problema das mulheres e responsabilizando o profeta Eliseu pela desgraça do país, quem apenas aqui é introduzido na história.

O v. 24 tem a intenção de relacionar a narrativa popular sobre a fome e o ato antropofágico (v.24 -30), ao cerco militar imposto por Ben-Hadade rei de Aram, contra a capital do Reino do Norte, Samaria.

¹¹⁶ SILVA, Cassio Murilo Dias. Mosaico literário de uma história de reis e de profetas: 1Rs 12; 2Rs 17. *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, 60, p. 111-136, 2008.

¹¹⁷ SILVA descreve em seu artigo os detalhes presentes no ciclo do profeta Eliseu, sendo que o milagre que soluciona a crise só aparece na perícopes seguinte. SILVA, 2008, p. 94.

¹¹⁸ PEREIRA, 1993, p. 18.

Na introdução da perícopes, v. 25, o autor expõe o grande problema: a fome. Ele descreve o cerco militar com as palavras: “apertaram contra ela” como sendo a origem do problema. A introdução duplicada do v. 24 é um artifício redacional, introduzindo Ben-Hadade, rei de Aram, como autor do cerco. Entretanto, não há motivo aparente para ele ir contra Israel, já que na perícopes anterior Ben-Hadade havia prometido paz para Israel.

Na segunda parte o autor demonstra as consequências derivadas do cerco. Num relato interessante se fala do quanto os bens de consumo básico para a sobrevivência ficaram supervalorizados, “o dinheiro existe, resistente como objeto mas não vale nada!”¹¹⁹. (adiante entenderemos a relação da cabeça do jumento com o esterco de pombo).

No contexto de carestia dos alimentos pode ser observada a ação das personagens representantes de grupos que compõem o povo de Israel, que envolvidas no problema vivenciam o drama do “canibalismo de supervivência”, vivido e relatado por uma mulher que fora obrigada a comer o próprio filho por causa da intensa fome¹²⁰. Tudo para demonstrar a intensidade e responsabilidade do problema relacionado com a fome. A perícopes constitui-se, portanto, de uma história popular sobre conflitos derivados de ação militar e política¹²¹.

2.2.4 A mão do redator

O texto é uma narrativa, que pertence à segunda redação da Obra Histórica Deuteronomista. De acordo com Cross¹²², a Historiografia Deuteronomista teve sua primeira redação no Reino do Sul, tendo como impulso inicial o achado do livro da lei, na época de Josias (622 AEC)¹²³. Cross propõe que essa primeira redação utilizou fragmentos de narrativas já existentes e teve por objetivo fazer uma releitura otimista da história de Israel para ser usada como propaganda política, convidando o povo a voltar-se para *Yahweh* e após a

¹¹⁹ PEREIRA, 2007, p. 16.

¹²⁰ PEREIRA, 1993, p. 14-17.

¹²¹ GOTTWALD, Norman. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988, p. 334.

¹²² SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 131-176. Para um resumo das outras teorias, Sicre faz uso de uma linguagem simplificada das principais teorias. Entre elas destacam-se a de Martin Noth (um só autor na época do desterro localizado em Samaria); Smend (três edições todas na época do exílio Babilônico) e a de Cross (duas edições uma na época de Josias e outra na Babilônia na época do Exílio).

¹²³ CROSS, Frank Moore. *The themes of the book of Kings and the structure of the Deuteronomistic History*. Canaanite Myth and Hebrew Epic, 1973, p. 274-289, *apud*: SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 162-163.

destruição de Samaria restabelecer a grandeza de um único reino proeminente como no passado¹²⁴.

Quem mantém a ideia de duas edições da história deuteronomista, uma antes e outra depois do exílio, encontrará um enfoque bastante adequado na teoria de Cross. Certamente elas foram marcadas por espíritos completamente distintos. Não é a mesma coisa escrever a história do povo num momento de otimismo e euforia nacional, e fazê-lo quando todas as esperanças desapareceram¹²⁵.

A segunda redação da Obra Historiográfica Deuteronomista teria ocorrido no período do exílio (560 AEC). A situação de otimismo da primeira redação tinha mudado completamente: “seus autores tinham diante de si a tarefa de oferecer explicações plausíveis para a trágica experiência do Exílio, para além da interpretação popular (...)”¹²⁶. O ideal de uma grande nação unificada acabou com a derrota militar que culminou na deportação dos judaítas para a Babilônia. O escritor da segunda redação tem por objetivo justificar, junto aos leitores exilados na Babilônia, a dramática situação em que se encontrava o povo de *Yahweh*, além de atualizar a história de acordo com os últimos acontecimentos¹²⁷.

Durante o exílio, este grupo de livros foi reelaborado. A situação tinha mudado muito com relação à época de Josias. A esperança de voltar aos tempos gloriosos de Davi se tinha desvanecido. O ideal de conversão e observância do pacto com Deus extinguiu-se na Batalha de Meguido (ano 609). E sobreveio a catástrofe. Um autor do exílio se sentiu obrigado a justificar este terrível castigo de Deus e a tirar as últimas lições da história.¹²⁸

Com a teoria de Cross entendemos que o redator fez uso de fragmentos de uma história popular mais antiga que, em nosso texto, corresponde à perícopes compreendida entre os versos 25 a 30, sendo, os versos 24 e 31 acréscimos redacionais, como visto acima.

Para fazer estabelecer a época em que a perícopes foi escrita, podemos observar alguns aspectos linguísticos formadores. A língua hebraica, como idioma falado e escrito, passou ao longo dos anos, por diversas alterações. Os textos bíblicos refletem pelo menos três períodos de acordo com Francisco: Hebraico arcaico: séc. XIII ao séc. X AEC; Hebraico pré-exílico ou

¹²⁴ SILVA, Airton José. O contexto Histórico da Obra Deuteronomista. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, 88: p. 11-27, 2005, p. 11-15

¹²⁵ SICRE, 1994, p. 167.

¹²⁶ VITÓRIO, Valdemir. O livro dos Reis: redação e teologia. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, 88: 2005, p. 64.

¹²⁷ FINKELSTEIN, 2003, p. 406.

¹²⁸ SICRE, 1994, p. 168.

Hebraico Clássico: séc. X ao séc. VI AEC; Hebraico pós-exílico ou Hebraico Tardio: séc. VI ao séc. II AEC¹²⁹.

De acordo com a classificação proposta por Sáenz-Badillos e Rabin e outras informações da obra de Francisco, percebe-se assim que a perícópe de 2Rs 6. 25-30 foi escrita na época em que predominava o hebraico pré-exílico ou Hebraico Clássico, que abrange os séculos X ao VI AEC. “A linguagem do hebraico pré-exílico assinala o auge de desenvolvimento da língua hebraica no período bíblico e também coincide com o apogeu da vida política, social, cultural, espiritual e econômica do povo israelita desde sua entrada na Palestina”¹³⁰.

O Hebraico Clássico foi amplamente utilizado nos textos bíblicos. Podemos observar algumas características linguísticas presentes na nossa perícópe que refletem nitidamente esse período do desenvolvimento linguístico:¹³¹

- a) O uso frequente do *waw* conversivo nos verbos mudando-os de imperfeito para perfeito ou vice-versa, acontece em nossa perícópe 12 vezes¹³².
- b) O uso mais frequente da expressão וַיְהִי ao iniciar as frases na narrativa. Em 2Rs 25-30 acontece em três versos;
- c) Maior resistência ao emprego de termos estrangeiros.

Nesta perícópe e em outras narrativas da historiografia deuteronomista, os reis não são nomeados. Portanto, fica difícil datar com precisão a qual reinado se refere determinada perícópe. Numerosos intérpretes como Gottwald e Donner acreditam que algumas tradições proféticas pertencentes à época de Jeú, foram inseridas pelos deuteronomista na época de Jorão¹³³. Isso contribui para que, de certa forma, a história dos reis amridas seja sempre interpretada de forma negativa¹³⁴. Tudo leva a indagar se o fato do canibalismo relatado no cerco de 2 Reis 6 não pode ter acontecido, de fato, num dos longos cercos sofridos por Jerusalém ao invés do cerco sobre Samaria. Busco apoio para essa reflexão ao encontrar

¹²⁹ Para uma melhor compreensão de todos os períodos da evolução da língua hebraica e uma classificação mais detalhada como proposta por hebraístas como Sáenz-Badillos e Rabin veja: FRANCISCO, Edson de Faria. *Língua Hebraica: aspectos históricos e características*. São Bernardo do Campo: 2009. p. 2-10. Disponível em: <<http://bibliahebraica.com.br/wp-content/uploads/2010/10/Lingua-Hebraica-PeriodosHistoricoscaracteristicas1.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2016.

¹³⁰ FRANCISCO, 2009, p. 6.

¹³¹ FRANCISCO, 2009, p. 7.

¹³² וַיְהִי v. 25 “e aconteceu”; וַיְהִי v. 26 “e tornou”; וַיֹּאמֶר v. 27 “e disse”; וַיֹּאמְרֵיהֶם v. 28 “e disse para ela”; וַתֹּאמֶר v. 28 “e disse”; וַנְּבַשֵּׁל v. 29 “e nós cozemos”; וַנֹּאכְלֵהוּ v. 29 “e nós comemos”; וַיֹּאמֶר v. 29 “e eu disse”; וַתִּחְבֵּא v. 29 “e ela escondeu”; וַיְהִי v. 30 “e havendo”; וַיִּרְעַע v. 30 “e ele rasgou”; וַיִּרְא v. 30 “e olhou”.

¹³³ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, vol. 2. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2000, p. 305.

¹³⁴ GOTTWALD, 1988, p. 322.

relatos de antropofagia, nos textos dos livros de Jeremias 19.9 e de Ezequiel 5.10, relativos a Judá, que analisaremos no próximo capítulo.

2.3 O texto em seu ambiente

Neste segundo momento exegético levantaremos o lugar vivencial do texto, ou seja, o texto em seu ambiente de origem, quando nasce destinado ao seu primeiro público leitor. Primeiramente levantamos os aspectos econômicos que norteavam as cidades e seus modos de produção. Também procuraremos entender quais as classes sociais que estavam envolvidas no problema relatado, como aparecem representadas na perícopes e as questões que envolvem o contexto político-religioso que está presente na narrativa.

Desta forma, recriaremos o ambiente no qual o evento se refere para entender o ambiente no qual o autor está inserido e para quem ele escreve, bem como quais foram as ideologias que nutriram as relações de poder que moldaram a narrativa de nossa perícopes. No estudo do *Sitz im Leben*, reelaboraremos o ambiente no qual o texto surgiu e, se possível, qual era a sua intenção para reconstruir o evento que gerou a perícopes.

2.3.1 Análise do contexto econômico

No primeiro levantamento vamos identificar como viviam os atores presentes na narrativa. Para isso vamos analisar alguns aspectos econômicos que estão subentendidos no texto necessários à análise do contexto econômico: a cidade, o modo de produção e o cerco militar.

2.3.1.1 A cidade

Com a mudança do sistema tribal para o monárquico, houve grande desenvolvimento dos meios de produção nas cidades. Profissões como metalúrgicos, artesãos, construtores, entre outras, começaram a ser valorizadas e utilizadas. O crescimento da metalúrgica logo supriu as necessidades militares. Surgem tratados políticos e também a mão-de-obra estrangeira especializada é empregada em diversos ramos. Com o crescente progresso da mão-de-obra e renovo das técnicas de produção, surge uma nova classe nas cidades, os ricos proprietários de grandes extensões de terra. Devido a sua influência, muitos deles compunham

segmentos da corte. Estes se aproveitavam de sua condição econômica e se tornaram grandes empregadores. “Favorecidos pela concentração geral do poder político, os próprios reis se tornaram grandes proprietários, a ponto de não mais haver distinção entre a propriedade régia e a do Estado”¹³⁵.

Entretanto a cidade era improdutiva, pois era no campo que se concentrava a riqueza e era de lá que vinha tudo que era necessário para a cidade continuar a se desenvolver. Em troca, a cidade oferecia algum nível de segurança. Uma classe de funcionários vivia às custas do governo. Assim existia tensão entre a cidade e o campo, pois o que era bom para a cidade empobrecia ainda mais o camponês. Devido à forma de administração e estrutura da cidade, o camponês dia-a-dia tornava-se mais explorado de uma suposta proteção¹³⁶.

2.3.1.2 O modo de produção

Segundo Pixley, a partir da monarquia o modo de produção passou a ser tributário e a organização do trabalho coletiva¹³⁷. Assim, uma maioria trabalhava e uma minoria privilegiada se apropriava de parte da produção que seria o excedente, “os campos em Judá estavam controlados por um número limitado de latifundiários e que estes gozavam de relações estreitas com o rei (os reis da dinastia de Davi), o exército e os sacerdotes de Jerusalém”¹³⁸. Entretanto, as famílias não produziam o suficiente para sobrar, ao contrário, elas eram obrigadas a produzir para pagar tributos. Essa parte tributada destinava-se geralmente a manter o sustento de uma minoria que vivia na cidade, especialmente na corte e de forma mais abastada. Além da coleta agrícola também se tributava em forma de prestação de serviços nas construções públicas ou mesmo na defesa militar, integrando os exércitos do rei. Com o passar do tempo, essa entrega do excedente virou “direito” do rei e dever administrativo. Assim, o campo sustentava a cidade, que controlava a economia através da arrecadação de tributos¹³⁹, mas que, no fim, na hora do cerco, não recebia dela a proteção militar e administrativa da qual precisava¹⁴⁰.

¹³⁵ BOFF, Clodovis. Como Israel se tornou povo? Evolução de Israel do estado de clã até a monarquia. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 7 (7-41) 1985, p. 30.

¹³⁶ GOTTWALD, 1988, p. 328.

¹³⁷ PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a partir dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 56.

¹³⁸ PIXLEY, 1999, p. 77.

¹³⁹ Mazar descreve um achado arqueológico, onde constam vários óstracos achados onde possivelmente funcionava um complexo administrativo. Neste edifício, foram encontrados sessenta e três óstracos com registro de entregas de mercadorias provenientes dos distritos de Israel pagos como impostos ao governo, nos quais constam: data, nome da pessoa que entregou a mercadoria, local de origem, tipo da mercadoria, nome do oficial

2.3.1.3 O cerco militar

Nesse contexto econômico, chamado de tributário, o lugar do pobre e do camponês, apesar de fundamental importância para economia do país, nunca era privilegiado. Apesar de serem eles os que mantinham a economia funcionando, eram os que mais sofriam em caso de crise econômica. Essa crise podia se instalar de diversas formas, as mais comuns estavam relacionadas com questões do ambiente de produção agrícola, como por exemplo, uma seca ou uma praga que destruía a colheita e gerava fome. Entretanto podia ser também por causa de um cerco militar¹⁴¹.

Diante deste contexto econômico e respectivo modo de produção, um cerco militar era uma tática de guerra muito eficaz. Por maior que fosse a cidade, não conseguia resistir ao cerco por muito tempo. A sobrevivência do povo sob cerco militar ficava inviável, tanto dentro quanto fora dos muros. Ao acamparem diante da cidade, os inimigos interrompiam todo o sistema econômico que fazia a cidade funcionar: bloqueavam os caminhos pelos quais entravam os alimentos e ocupavam os poços ou nascentes que forneciam água para a cidade. O cerco tinha dupla finalidade: demonstrar o poder bélico e pressionar uma rendição através da fome e da sede, minando a resistência física e psicológica das pessoas dentro da cidade, que dependiam dos camponeses, que também eram impedidos por estarem fora dos muros, para trazerem seus produtos necessários à sua subsistência¹⁴².

Um cerco militar geralmente trazia consigo uma grave crise econômica, que muitas vezes levava ao fim todos os recursos pela população e da administração da cidade. Esta crise era capaz de atingir todos os níveis sociais, não fazendo distinção entre pobres e rico, velho e jovem, senhor e escravo. Todos sofriam da mesma fome e da mesma sede. No campo ou na cidade, um cerco militar não tinha como objetivo atingir os menos favorecidos, mas, sim, toda a elite de uma cidade e seus arredores.

Em nossa perícopes a crise está instalada dentro dos muros, e para demonstrar o tamanho da crise somos informados no texto dos preços exorbitantes dos alimentos. Por maior que seja uma cidade, a fome e o desespero são instaurados. Não sabemos quanto tempo durou o cerco pois a perícopes não nos dá esse tipo de informação, mas o período foi grande o suficiente para

administrativo que recebeu a mercadoria veja: MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia*. 10.000 – 586 a.C. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 392.

¹⁴⁰ DREHER, Carlos A. Escravos no Antigo Testamento. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 18: p. 9-26, 1988.

¹⁴¹ PEREIRA, 2007, p. 16.

¹⁴² De VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 275.

as pessoas colocarem a sobrevivência acima das questões éticas e morais. “Todo o repertório de fome, desespero, desmando político e crises sociais se encaminham até o centro do país como intestinação do tecido social”¹⁴³.

2.3.2 *Análise do contexto social*

Na análise do contexto social de nossa perícope, é preciso entender que os conceitos modernos de status e classe social não servem como base para uma reconstrução da sociedade do Antigo Israel. No período em que nosso texto nasce, há pelo menos dois grupos sociais claramente representados pelos personagens da história narrada: o “povo”, representado pela mulher e os “governantes”, representados pelo rei.

2.3.2.1 O povo

No princípio, quando começou a dar seus primeiros passos como uma grandeza reconhecida como povo, Israel vivia, no tribalismo, um sistema mais igualitário, pois cada um tinha praticamente a mesma situação social. A terra era valorizada, mas não era um bem negociável para fins de obtenção de lucros.

Entretanto, a situação de igualdade não teve muito longa duração. Com a instituição da monarquia, surgiram outras profissões relacionadas aos serviços na corte como sua administração e segurança pública. Estes profissionais da administração pública, por estarem ligados ao poder real, começaram a tirar benefício próprio da situação, o que começou a gerar grandes diferenças sociais. Alguns conseguiram alguma ascensão social por astúcia, negociando com os governantes ou arrendando suas terras na obtenção de lucros sobre a produção gerada ali¹⁴⁴.

Logo o rei fez valer seu direito ao tributo. Essa situação teve início no governo de Salomão que, além do templo, erigiu outras construções, fazendo uso de mão-de-obra como pagamento pelos tributos. A situação do povo começou a piorar, pois além de trabalhar duro no campo para sustento da própria família, tinha de gerar recursos para pagar os impostos¹⁴⁵.

¹⁴³ PEREIRA, 2007, p. 16.

¹⁴⁴ De VAUX, 2003, p. 97.

¹⁴⁵ DREHER, Carlos A. O trabalhador e o trabalho sob o reino de Salomão. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 11: 48-68, 1986.

Esse status não melhorou no decorrer de todo período da monarquia, pois não houve muitas mudanças. Sempre houve exploração e tributos em troca de proteção. Quando por ocasião do cerco, a mulher (representando o povo) chega ao rei e pedindo ajuda, ele logo responde que os armazéns estão vazios. Ainda nem havia ouvido sobre qual era o problema, mas já estava declarando que, se nem *Yahweh* podia ajudá-la, o que ele haveria de fazer?

Em muitas narrativas as mulheres e crianças protagonizam as diversas situações de perigo, luta, fome e sacrifício. Diante do cerco, da fome, e até mesmo de uma possível morte por inanição, o povo, personificado na mulher da narrativa, foi obrigado a comer carne humana para se manter vivo. A princípio pode parecer uma medida drástica, mas em determinado momento da história de Israel, foi a única medida cabível para a sobrevivência. Como visto anteriormente, no primeiro capítulo, na história de outros povos isso já aconteceu diversas vezes na história da humanidade, portanto não devemos isentar Israel de tal possibilidade¹⁴⁶.

2.3.2.2 O rei

O rei, não é mencionado por nome. Portanto, como dito anteriormente, fica difícil dizer a qual rei a narrativa se refere, mas está bem representada a clara posição social ocupada pelo personagem. O rei representa o governo, o administrador das riquezas do reino. O rei era visto pelo povo como um salvador, aquele que deveria cuidar da prosperidade do reino. Do rei era a responsabilidade por todas as despesas: manutenção das obras públicas, construção, manutenção dos funcionários e do exército. Ao mesmo tempo, ele também podia desfrutar de todos os benefícios econômicos advindos dos tributos ofertados ao reino, sem qualquer forma de controle por parte de ninguém. Ele podia tomar posse de terras que não estavam mais nas mãos de seus donos, fosse por causa de viagem ou por morte. Sobre o rei não havia fiscalização¹⁴⁷.

Muitas vezes o rei também exercia o papel de juiz. Julgava alguns casos até mesmo diante dos portões da cidade. Em nossa perícopes vemos o rei fazendo este papel. Como em outros povos vizinhos de Israel, “Julgará os pobres do povo, salvará os filhos do necessitado,

¹⁴⁶ PEREIRA, 2007, p. 16.

¹⁴⁷ De VAUX, 2003, p. 137-171.

e esmagará o opressor” (Sl 72.4). É o que se esperava do rei. É com esta esperança que a mulher da narrativa se aproxima do rei: ela clama por justiça¹⁴⁸.

2.3.3 *Análise do contexto político*

O sistema político interno de Israel era bem parecido com o cananeu. Havia liberdade de culto para diversos deuses, entre eles *Yahweh*. O rei era tido como representante oficial da divindade. Muitas vezes era assistido por profetas, que podiam se colocar contra a política estabelecida¹⁴⁹.

Além da administração religiosa o rei dispunha de um exército, que tinha a finalidade de manter a ordem e a segurança. Também dispunha de administradores civis, que organizavam as arrecadações e direcionavam as verbas públicas para as necessidades do reino, principalmente no ramo das obras públicas. Segundo Pixley, este sistema era alimentado pela força motora das aldeias, que produziam para manter o bem-estar da corte¹⁵⁰.

2.3.4 *Análise do contexto cultural e religioso*

Entender como Israel, tendo praticado canibalismo em alguma circunstância de sua história, por regulamentação de sua ética religiosa deixou essa prática é o propósito do terceiro capítulo deste trabalho. Entretanto, precisamos lembrar que o Antigo Israel passou por várias fases até chegar ao monoteísmo. No período da monarquia a monolatria era um alvo nacional ainda a ser alcançado. A partir do surgimento do Reino do Norte, por conta de um cisma político, surgiram diversas formas culturais não oficiais, o culto a Baal ganhou proeminência não só em Judá mas também no Reino do Norte¹⁵¹.

O culto a Baal teve grande importância religiosa para o Reino do Norte. Em várias narrativas, o culto a *Yahweh* é concorrente com o culto a Baal. Mesmo no campo onde prevalecia o culto a *Yahveh*, ainda havia na roça, espaços como a eira, onde Baal era cultuado em prol de uma boa colheita, “nas casas e nos espaços comunitários cultuavam-se outras

¹⁴⁸ De VAUX, 2003, p. 138.

¹⁴⁹ WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 243.

¹⁵⁰ PIXLEY, 1999, p. 46.

¹⁵¹ REIMER, Haroldo. Monoteísmo e identidade. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 16, n. 2, p. 69-70, 2008.

divindades ou mesmo se davam formas sincréticas de culto a Yahveh”.¹⁵² O grupo dominante, representado pelo rei tendia ao baalismo por motivos políticos. Pixley atribui a essa elite administrativa grande influência religiosa¹⁵³. E como visto anteriormente, no culto a Baal era possível o sacrifício humano e até o comensalismo humano.

2.4 A mensagem do texto

Nesta parte apresentaremos cada palavra, termo ou frase que compõem a nossa perícopes, fazendo especificando a mensagem do texto dentro de seu contexto. Por fim, descreveremos os aspectos que possivelmente levaram ao autor/redator a contar o caso de canibalismo na disputa das mulheres do texto no momento de extrema fome.

2.4.1 “E aconteceu depois disso, e juntou Ben-Hadade, rei de Aram, todo o seu acampamento, e subiu e apertou contra Samaria” (v. 24)

Parece que a primeira tarefa dos redatores foi estabelecer nesta perícopes, uma relação entre uma tradição isolada referente a um cerco militar, que ocasionou uma terrível fome em algum momento da história, com o governo de um rei da dinastia de Amri no Reino do Norte. Para tanto é necessária uma introdução correspondente. Todo o v. 24 parece ter a intenção de relacionar a perícopes com o cerco imposto por Ben-Hadade¹⁵⁴, o que também acontece na perícopes de 1Rs 20,1¹⁵⁵, onde o texto parece ser o mesmo utilizado aqui. O v. 24 parece proceder dos redatores da Obra Historiográfica Deuteronomista e, segundo Finkelstein, tem por finalidade “anular a legitimidade dos amrides¹⁵⁶, a fim demonstrar que toda a história do Reino do Norte tinha sido uma história de pecado, que provocou sua miséria e inevitável destruição”¹⁵⁷.

Donner explica que:

¹⁵² REIMER, 2008, p. 70.

¹⁵³ PIXLEY, 1999, p. 46.

¹⁵⁴ Apesar das dificuldades o comentarista do Novo comentário bíblico São Jerônimo, identifica esse rei como sendo o segundo governante Sirio com esse nome e data seu reinado entre os anos de 870-842 A.E.C. BROWN, Raymond E.; FITZMAYER, Joseph A.; MURPHY, Roland O. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007. p. 378.

¹⁵⁵ “Ben-Hadade rei de Aram, ajuntou todo o seu exército; [...] subiu, cercou a Samaria e pelejou contra ela”.

¹⁵⁶ Finkelstein utiliza o termo “amrides” para os sucessores de Onri, que em algumas transliterações se redige como Amri.

¹⁵⁷ FINKELSTEIN, 2003, p. 268.

No caso das duas narrativas de guerra contra os arameus em 1 Rs 20 e 22 a questão é simples; pois é inteiramente improvável que essas guerras tenham ocorrido durante o reinado de Acabe, como a presente redação final quer fazer crer. No material básico da narrativa, só se fala de um rei anônimo de Israel, e não é de se crer que Hadadezer de Damasco tenha empreendido ações bélicas contra um aliado muito importante após a batalha de Cárcar. Deve-se, portanto, contar com a possibilidade de que um deuteronomista tenha situado as tradições originalmente anônimas de maneira anacrônica no período de Acabe de Israel. Com as sagas sobre Eliseu em 2 Rs 6.8-7.20 acontece o mesmo: também elas falavam originalmente de modo anônimo a respeito de ‘um rei de Israel’ e foram inseridas só secundariamente na descrição deuteronomista do reinado do amiridas Jorão¹⁵⁸.

Portanto, o fato de o monarca de Aram se chamar Ben-Hadade na narrativa, não serve como fundamento histórico, visto que houve ao menos três reis em Aram com esse nome. A proposta de Finkelstein corrobora com essa teoria, de que a destruição de Jezreel data da metade do século IX, por volta de 835 AEC. Assim, segundo ele, o Ben-Hadade descrito na narrativa seria o filho do usurpador do trono, Hazael¹⁵⁹.

2.4.2 “e subiu e apertou contra Samaria” (v. 24)

A palavra *yyatsar*, “apertou”, tem sua origem na raiz *tsûr* “atar; sitiar”, que quando aplicada a ações militares descreve o intenso esforço de um exército para tomar uma cidade inimiga. O exército cercava a cidade para evitar fugas e também a entrada de suprimentos básicos. Enquanto isso, também tentava conquistar a cidade através de táticas para destruir muros e portões. Uma dessas táticas era uma espécie de elevação para alcançar o muro. Além de sofrerem o terror psicológico de, a qualquer momento, serem invadidos e conquistados, os moradores também sofriam com a fome e a sede. Isso explica a tensão e desespero dentro dos muros, à medida que os alimentos iam se esgotando eram supervalorizados, encareciam. Neste caso, o povo podia ser obrigado a adotar, como último recurso, o consumo de partes animais que não costumavam comer e dos seus semelhantes que também iam perecendo pela fome¹⁶⁰.

Na história do Antigo Israel, podemos constatar quatro grandes cercos que, pela sua durabilidade e ferocidade, nos dão pistas para a compreensão da nossa perícopes. O primeiro se deu logo depois que o rei assírio Salmanasser V subiu ao poder. Samaria sofreu um cerco que durou três longos anos e só teve seu fim em 722 AEC., quando o então rei da Assíria Sargon II subjugou a cidade e deportou toda a elite urbana e rural para Mesopotâmia e Média,

¹⁵⁸ DONNER, 2000, p. 305.

¹⁵⁹ FINKELSTEIN, 2003, p. 276-279.

¹⁶⁰ HARRIS, 2008, p. 1276-1277.

trazendo deportados de outros povos para ali habitar. Esse foi o fim do Reino do Norte¹⁶¹. Algum tempo depois, sob o reinado de Ezequias de Judá, o filho de Sargon II, Senaqueribe também impôs um cerco contra Jerusalém. Este cerco durou pouco tempo¹⁶². O terceiro cerco que conhecemos foi contra Jerusalém, na época do recém-coroadado rei de Judá, Joaquim. Este cerco imposto pela Babilônia, aconteceu em 598/597 AEC., e teve duração de três meses, pois Joaquim abriu os portões e declarou sua rendição para evitar maiores danos frente o poderio militar dos babilônicos¹⁶³. O terceiro dos grandes cercos relatados nos anais do antigo Israel, também aconteceu contra Jerusalém em 587/586 AEC, quando Zedequias reinava em Judá. Nabucodonosor cercou a Jerusalém durante dezoito meses. Segundo, as crônicas babilônicas e o livro de Jeremias, a fome assolou dentro dos muros da cidade de tal modo que, quando os caldeus entraram, encontraram um povo faminto. Até os mais abastados tinham sido quebrados pela fome¹⁶⁴.

2.4.3 “E aconteceu grande fome” (v. 25)

A palavra *rä`äb* “fome”, aparecer no Antigo Testamento cerca de trinta vezes, e em suas derivações aparece cento e uma vezes, sendo a aparição mais expressiva no livro de Jeremias, com trinta e três ocorrências e em Gênesis onde ocorrem vinte e quatro vezes. Essas ocorrências no período anterior ao exílio (Jeremias) e no exílio (de quando data o livro de Gênesis), demonstram como o momento de grande fome por eles enfrentado ficou marcado na memória do antigo Israel, influenciando sua construção cultural de identidade.

O tamanho do problema fica evidenciado em diversos momentos do texto. Em um primeiro momento pode-se ver o tamanho da crise pelo uso do adjetivo *gädôl* “grande” para designar a fome que se abateu sobre a cidade por causa do cerco. Somente neste versículo a palavra fome é usada juntamente com o adjetivo *gädôl* “grande” ficando assim: *rä`äb gädôl* “grande fome”. Acreditamos que o uso do adjetivo *gädôl* é para demonstrar a urgência e a gravidade da crise econômica em toda a sua amplitude, que naquele momento atingia todas as camadas sociais. A fome grassava na cidade e atingia a todos sem distinção. “Arqueólogos encontraram canos de esgoto da época do cerco: os judeus viviam geralmente de lentilhas,

¹⁶¹ MONTEFIORE, Simon Sebag. *Jerusalém: A biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 54.

¹⁶² Segundo Donner, os relatos são bem detalhados no cilindro de Taylor na col. II. O cilindro de Taylor é um vaso de cerâmica em forma de prisma hexagonal que foi achado pelo General Taylor nos arredores de Nínive, atualmente se encontra no Museu Britânico. DONNER, 2000, p. 372-373.

¹⁶³ DONNER, 2000, p. 424.

¹⁶⁴ MONTEFIORE, 2013, p. 61-62.

trigo e cevada, mas o conteúdo dos canos mostrou que as pessoas se alimentavam de plantas e ervas, e adoeciam de ancilóstomos e tênias¹⁶⁵.

2.4.4 “até acontecer de a cabeça de um jumento ser por oitenta pratas, e a quarta parte da medida das fezes de pombos por cinco pratas” (v. 25)

O segundo momento do tamanho desta crise fica evidenciado pela discrepância dos valores dos alimentos. A palavra *rō's-hamôr* “a cabeça de um jumento” era vendida “por oitenta pratas”. Se as oitenta pratas estiverem se referindo a oitenta siclos¹⁶⁶, a unidade de peso utilizada para determinar os valores de metais nobres como cobre, ouro e prata, teríamos, aproximadamente novecentas e vinte gramas de prata para se comprar uma cabeça de jumento. Além de não fazer parte da dieta alimentar dos israelitas, o jumento era considerado um animal imundo, sua carne era imprópria para ser consumida. Também a cabeça de um equino mesmo se liberada para o consumo, era uma das piores partes do animal, pois tinha pouca carne¹⁶⁷. Para entendermos a grandeza deste valor, um cavalo importado, vivo, pronto para o transporte e com boa saúde, ou seja, tão importante e útil quanto um carro nos dias atuais, custava, conforme 1Rs 10.29, ou seja, 150 ciclos, ou cerca de 1,750 quilos. Ou seja, em tempos de crise e de fome o preço de uma cabeça de jumento, parte desprezada do animal, para consumo alimentar, correspondia mais de 50% do valor de um cavalo de raça em tempos normais.

O autor traz ainda, mais uma informação para mostrar que a carestia dos preços sobre os alimentos era absurda naquele momento de fome, era sem precedentes. Mesmo diante da dificuldade da tradução de *qab*, um caso de *hapax legomenon* (palavra que ocorre uma única vez nas Escrituras), seguimos De Vaux para entender o termo. Ele o comparou com unidades de medida dos povos vizinhos de Israel e chegou a uma medida de aproximadamente 1,34 litros para o *qab*. Mas dado à incerteza desta aplicação, aqui na pesquisa usamos apenas o termo “medida”. Como o texto relata “a quarta parte da medida” é como tratar de um pequeno punhado¹⁶⁸.

¹⁶⁵ MONTEFIORE, 2013, p. 61.

¹⁶⁶ A cunhagem de moedas só aconteceu a partir do século VII AEC e foi trazida para o Oriente Próximo pelos Persas. Veja: De VAUX, 2003, p. 246.

¹⁶⁷ O burro era um animal impuro, cuja carne, por princípio, ninguém comia. DAVIDSON, Francis. O novo comentário da Bíblia. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1995, p. 660.

¹⁶⁸ De VAUX, 2003, p. 240.

Mas, um punhado de que? Através do estudo do aparato crítico, obtemos a informação de que muitos manuscritos hebraicos medievais leem o *ketib*: *hárē yônîm*, “fezes de pombos”; e que poucos leem o *qere*: *dibyônîm*, “estrume de pombas”. Como já vimos na crítica textual, há ampla discussão sobre o assunto¹⁶⁹. Permanecemos, em nossa tradução, com a tradição mais aceita, que é “fezes de pombos”. Assim sendo, pode-se concluir que o dinheiro já não valia quase nada. A crise surgida com a guerra desvalorizou de tal forma o bem de troca, que uma pessoa tinha de pagar quase 60 gramas de prata por excrementos para usar como combustível, ou como substituto do sal. Até o excremento de pombos estava supervalorizado¹⁷⁰.

2.4.5 “o rei de Israel passava sobre o muro” (v. 26)

Chama a atenção o v. 26, que utiliza a expressão “passava sobre” para designar a ação do rei ao entrar em cena na perícopes. Por que era necessário “passar” ou “atravessar” sobre o “muro”? O muro das grandes cidades como Samaria e Jerusalém não era uma estrutura sólida como as fortificações mais recentes que conhecemos. As grandes cidades, além de fortificarem os seus muros, empregavam também o sistema de casamata, construindo câmaras entre os muros que serviam como depósitos. Neste caso, as salas de casamata do muro serviam de espaço para armazenar desde tesouros reais até alimentos. Achados arqueológicos na cidade de Samaria demonstram que o palácio real foi erigido em uma superfície aberta e pavimentada, cercada por esses muros. Esses achados colaboram para entendermos a necessidade de o rei “passar” ou “atravessar” os “muros”, próximo também aos portões onde se julgavam as causas, como a das mulheres da perícopes¹⁷¹.

Além de sua função defensiva, o portão e o muro eram também utilizados como mercado, onde se negociava todo tipo de mercadorias. Também era área pública para julgamentos ou assembleias. O mais interessante para a compreensão do nosso texto é o fato

¹⁶⁹ Segundo ROY. L. Honeycutt Jr. Comentarista do texto de 2Rs no Comentário Bíblico Broadman, a expressão pode ser um nome popular para algum alimento da época, citando a Bíblia de Jerusalém que “corrige” o texto traduzindo o termo como “cebola selvagem”. ROY. L. Honeycutt Jr. 1 e 2 Reis In: ALLEN, Clifton J. (Coord.) *Comentário Bíblico Broadman*. Rio de Janeiro: JUERP, 1986. V. 3, p. 263. H. L. ELLISON, comentarista do Novo Comentário da Bíblia, concorda com a possibilidade de se tratar de alguma erva cujo nome popular era aquele. DAVIDSON, 1995, p. 660.

¹⁷⁰ Segundo Holladay, o excremento de pombos em uma situação emergencial poderia ser usado como substituto para o sal. Para mais detalhes veja: HOLLADAY, 2010, p. 91.

¹⁷¹ MAZAR, 2003, p. 444.

de que a área do portão era o lugar onde os governantes apareciam para despachar com o povo. Os profetas utilizavam esse mesmo local para transmitir suas mensagens.

A grande fome assolava toda a cidade, a ponto de seu monarca sair de seu palácio para passar pelos muros da cidade a fim de conferir os estoques de grãos, e parar junto ao portão para julgar uma causa. Como eram julgados os casos judiciais às portas das cidades pelos anciãos, também aqui parece haver essa conotação: sobre os muros da cidade ou à porta de seu palácio ou do portão da cidade o rei se dispôs a ouvir a causa da mulher. Quando o rei atravessou o muro, a mulher logo cobrou providências sobre obrigações de suprimentos que caberiam ao rei saldar com o povo. Ele ouviu o clamor da mulher, mas julgou-se incapaz de poder fazer algo para ajudá-la. Declarou-se impotente e como subterfúgio, rumou de volta para seu palácio, rasgando suas vestes para o povo ver sua atitude de impotência, humilhação e de luto diante da situação¹⁷².

2.4.6 “E ele disse: Se não te ajuda Ele Yahweh. De onde eu te ajudaria, A partir da eira ou do lagar?” (v. 27)

Esta resposta do rei para a mulher parece ter duplo sentido, pois ao mesmo tempo em que demonstra a incapacidade do rei, revela, certa crítica à falta de ajuda por parte de *Yahweh*. Sugere certa acusação como que a dizer que o próprio *Yahweh* não estaria interessado resolver o problema da fome, por isso o rei não poderia ser responsabilizado pelo problema da mulher.

A resposta do autor na boca do rei tem este significado de desabafo e acusação: onde está *Yahweh* que deixou que o cerco chegasse ao ponto que chegou? Se o poder religioso não pode conter a força do inimigo o que um ser humano poderia fazer? Nos parece que a fala do rei implica uma acusação: a culpa pela calamidade que se abateu sobre a cidade é de *Yahweh*. Mas também deixa explícita a incapacidade do poder público em auxiliar em qualquer questão que pudesse envolver provisões contra a fome.

A busca daquela mulher representa a situação daqueles que buscam solução através de seus próprios recursos. A mulher, ao ver seu último recurso esgotado se volta para o governante; esse por sua vez lhe responde: “Se não te ajuda (Ele) *Yahweh*, de onde eu te ajudaria, (a partir) da eira ou do lagar? ”.

¹⁷² PEREIRA, 2007, p. 16.

Essa afirmativa do rei demonstra que ele ainda não tinha ciência do problema de canibalismo que se abatera dentro dos muros. Naquele momento, ele pensa que a mulher vem clamando por comida, e sua intenção é de fugir da responsabilidade, já que ele não poderia fazer nada, pois estava nas mesmas condições. É a completa confissão de incapacidade do governo de auxiliar o povo num momento de crise econômica.

A “eira” *goren*, era o local onde se tratavam os frutos da lavoura. Ali secavam, malhavam, trilhavam e limpavam os cereais colhidos. O *goren* deveria ser construído sempre em local de espaço aberto, pois a brisa fazia parte do processo de preparo do cereal. No Antigo Testamento, o termo tem um simbolismo de fartura e prosperidade. O que não é o caso em nossa perícopa, pois, devido ao cerco, o *goren* tornara-se símbolo de miséria.

O lagar *yäqeb* era o local onde se preparavam, tanto o vinho quanto o azeite, pois era uma espécie de tanque onde os frutos da vinha e videira eram espremidos, ou melhor, pisados. A resposta do rei demonstra que toda forma de produção estava parada devido ao cerco, tanto que não havia recurso no campo e nem mesmo na cidade. Nesse momento, o rei demonstra que a crise estava alcançando a todos sem distinção de camada social¹⁷³.

2.4.7 “Dá o teu filho e nós o comeremos hoje, e o meu filho nós comeremos no dia seguinte” (v. 28)

Esta fala traduz todo o desespero e revolta da mulher e do povo em relação à situação de escassez de Israel. A fome era tamanha que por questão de sobrevivência a alternativa era comer o próprio filho. Não há no texto nenhuma preocupação ou acusação do ato de canibalismo relatado. Comer carne humana não fazia parte da cultura de Israel e nem dos seus vizinhos. Entretanto, como vimos no capítulo anterior, a antropofagia está presente em diversas culturas, acompanhando a história do ser humano desde os primórdios da civilização. Por mais civilizados, ainda assim não se extinguiram os casos de canibalismo, que ocorreram num momento ou outro da história. E por muitas vezes não ocorreram por causa da cultura, mas por causa da necessidade de sobrevivência de um indivíduo ou grupo¹⁷⁴.

No capítulo anterior Diehl e Donnelly descreveram várias formas de canibalismo. Entre estas formas está o canibalismo de supervivência, onde o indivíduo é levado a uma

¹⁷³ HARRIS, 2008, p. 285 e 650.

¹⁷⁴ PEÑA, 2008, p. 16. Peña descreve as diversas formas em que o canibalismo se apresenta desde tempos mais remotos até os dias atuais.

situação de extrema necessidade fisiológica, e para se manter vivo deixa seu instinto subverter a moral, por causa desta fome e sede acaba consumindo a carne de seus semelhantes como último recurso¹⁷⁵.

Nessa perícopes, a narrativa de cozinhar e comer os próprios filhos já foi interpretada como uma parábola popular para exemplificar a situação de desespero e fome do próprio povo, um recurso narrativo para demonstrar, através da estrutura doméstica, a situação de miséria do povo que sofria¹⁷⁶. Entretanto, nossa pesquisa demonstrou que o canibalismo de sobrevivência é um ato presente na história da raça humana desde os primórdios até a atualidade. Então, temos sim a possibilidade de interpretar esse texto como um fato histórico de canibalismo e não como parábola.

Não se deve descartar que sob o peso de cerco militar, na angústia e fome, e como último recurso, uma mãe seja capaz de comer o cadáver do próprio filho para sua sobrevivência. Corroborar para essa interpretação o fato desta memória ter sido preservada em outros textos da Bíblia Hebraica, como em Lamentações 2. 19-20 e 4.9-10, perícopes que será analisada no próximo capítulo. Em meio ao sofrimento e lamento da destruição de Jerusalém há, em forma poética, o relato da antropofagia, que também aconteceu por causa da fome, ocasionada por um grande cerco militar:

2.4.8 “*ele rasgou as vestes, e percorreu sobre o muro, e o povo olhou, e eis que o saco estava sobre o corpo dele a partir de seu palácio*” (v. 30)

Ao ouvir o relato dramático da mulher, o rei rasga suas vestes diante das vistas do povo aparecendo, por sob a sua roupa, as vestes de saco. Rasgar as vestes era a primeira atitude quando se recebia a notícia do falecimento de um parente; a segunda atitude em sinal de luto era vestir-se de pano de saco, uma veste rude enrolada por volta dos ombros, peito e cintura. Tal atitude tinha o significado de externar publicamente o sofrimento pela morte de uma pessoa, mas também acontecia em caso de sofrimento por causa de uma calamidade pública ou por penitência¹⁷⁷.

¹⁷⁵ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 11-57.

¹⁷⁶ PEREIRA, Nancy Cardoso. Profecia e cotidiano: Mulher e criança no ciclo do profeta Eliseu. Em: *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 14, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 7-18.

¹⁷⁷ De VAUX, 2003, p. 83.

Essa atitude do rei descrita na narrativa parece uma tentativa de minimizar a responsabilidade do monarca em relação à calamidade que assolava o povo¹⁷⁸. Os reis e seus oficiais usufruíam dos bens de produção dos mais pobres na maioria das vezes, mas nas horas difíceis não partilhavam os mesmos. Assim como nos dias de hoje, as intempéries da vida sempre afetam primeiro aos mais fracos, pobres e desprotegidos. Quando a adversidade atinge a elite, o pobre já sofreu bastante.

Essa atitude do rei de percorrer sobre o muro para seu palácio fica clara no texto original, quando traduzimos a palavra *mibbâyit* por “casa ou palácio”. Entendemos assim, que o rei saiu de sua casa real (palácio) atravessou o muro, julgou a causa, mas ao retornar e atravessar novamente o muro de volta para o palácio, ele rasga as vestes como sinal de luto. A expressão “a partir de seu palácio” também pode ser traduzida como “desde seu palácio”, o que entendemos ser um sinal de que o saco já estava sobre o corpo do rei por baixo de suas roupas antes de sair do palácio, talvez procurando minimizar as exigências de uma solução de sua parte. Ao meu ver, a narrativa deu pouca atenção ao fato de haver consumo de carne humana, como se isso não fosse uma novidade e já tivesse sido comum no meio do povo.

2.4.9 “E disse ele: assim faça para mim Elohim e assim acrescente Ele, se estará de pé a cabeça de Eliseu filho de Safat, sobre ele hoje” (v.31)

O v. 31 parece ser uma glosa redacional. Nele aparece a figura de Eliseu, com o intuito redacional de relacionar a perícopes ao seu ciclo, o que já vimos anteriormente ser improvável. O redator além de realocar o cerco com uma introdução e conclusão, coloca na boca do Rei uma imprecisão contra Eliseu¹⁷⁹. Ele clama por ‘*Elohim* e responsabiliza o profeta pela fome que levou a mulher ao ato de canibalismo¹⁸⁰. Para o redator da historiografia Deuteronomista, era importante a responsabilidade pela calamidade. O cerco que desencadeou a fome e a antropofagia foi relido utilizando a lente do cativo. Essa tarefa dos redatores, tem por finalidade fazer o povo refletir na responsabilidade dos pecados pelas calamidades que caíram sobre Israel. Como visto em Finkelstein e Silberman:

¹⁷⁸ Segundo o Comentário bíblico São Jerônimo, essa atitude do rei de estar vestido de cilício, era penitencial e buscava a compaixão de *Yahveh*. BROWN; FITZMAYER; MURPHY, 2007. p. 378.

¹⁷⁹ Até mesmo para um exegeta que não interprete o verso 31 como uma glosa, a figura de Eliseu como culpado pela crise fica difícil de ser explicada. Vemos essa dificuldade no comentarista do Broadman, quando diz que “o desprazer do rei com Eliseu não tem fundamento”. ROY, 1986, p. 263.

¹⁸⁰ O comentarista do Novo comentário bíblico São Jerônimo, esclarece que invocar uma maldição sobre si mesmo era uma prática padrão, costume de época. Entretanto não está claro o motivo do rei dirigi-la ao profeta. BROWN; FITZMAYER; MURPHY, 2007. p. 378.

O escritor do livro dos Reis estava preocupado em mostrar apenas que os *amrides* eram maus e que receberam a punição divina que seu comportamento arrogante e pecador tudo fizera por merecer. Com certeza, ele tinha que recontar detalhes e acontecimentos dos *amrides*, que eram bem conhecidos por meio de antigas tradições folclóricas, mas em todos eles fez questão de ressaltar o lado sombrio da dinastia¹⁸¹.

2.5 Conclusão da perícopes

Provavelmente o redator relacionou uma antiga história popular ao Reino do Norte, especificamente ao período dos amridas. Mas, provavelmente, o cerco não ocorreu naquele período, nem sob aquele governo. Entretanto, as marcas deixadas na memória do povo de Israel, vista até aqui nos textos apresentados, não deixam dúvidas quanto à possibilidade de o ato de antropofagia ter ocorrido durante um dos cercos militares sofridos. A grande fome relatada deve advir de um cerco de grande duração. Haveria, então, duas possibilidades: o cerco de Samaria com três anos de duração (724 – 722 AEC) e o cerco de Jerusalém que durou dezoito meses (587 – 586 AEC).

É muito difícil decidir a qual dos cercos pertence a nossa perícopes, por falta de indícios concretos. Mas, não duvidamos que casos de antropofagia como o das mulheres da narrativa podem ter ocorrido de fato. Tanto um cerco de três anos, quanto um cerco de dezoito meses, poderiam ser suficientes para matar de fome várias pessoas dentro dos muros de uma cidade. Isso nos dá margem para dizer que a fome foi tamanha a ponto de que muitos, para sobreviver, tenham adotado a prática do canibalismo. Não há em nenhum texto evidências sobre a ideia de matar para comer, até mesmo porque muitos já pereciam por causa da fome.

Veremos, no próximo capítulo, a relação da antropofagia e a construção da identidade cultural de uma sociedade. Procuraremos demonstrar como a antropofagia estava no centro da cultura agindo de forma normativa na vida em sociedade e mesmo em sociedades nas quais o ato antropofágico não era comum, mas acontecia por motivo de sobrevivência. O reflexo do acontecimento poderia marcar a memória popular a ponto de influenciar significativamente diversas áreas da sua construção cultural. Assim veremos como isso se deu no caso de Israel apresentado nos textos da Bíblia Hebraica.

¹⁸¹ FINKELSTEIN, 2003, p. 267.

3 ANTROPOFAGIA E IDENTIDADE CULTURAL

Até aqui nosso estudo trabalhou com o tema da antropofagia de forma ampla, entretanto, agora se faz necessário analisarmos o ato antropofágico focados na sua interferência na construção da identidade cultural de Israel. Para esse fim, se faz necessário agora abrangermos as questões teóricas sobre a definição do termo “identidade cultural”. Entendemos que o tema é bastante extenso, e que aqui estaremos apenas legitimando nossa opção pelo conceito proposto por Chartier.

3.1 Identidade cultural

Segundo Hall, o conceito de identidade cultural passou por três fases distintas, que ele chama de fases de concepção sobre identidade cultural, são as seguintes: o *sujeito do iluminismo*, na qual o sujeito era o centro e, portanto, a cultura era individualizada; o *sujeito sociológico*, na qual a formação da identidade se dava por meio da interação do indivíduo com o meio ao qual ele habitava. Havendo assim um diálogo do “eu” (indivíduo) com os “outros” (cultura); e por último conceitua a fase do *sujeito pós-moderno*, fruto das mudanças estruturais e institucionais da modernidade, fazendo assim que haja sempre uma mobilidade na sua identidade de acordo com a multiplicidade dos sistemas sociais de significação e representação cultural¹⁸².

Da Silva esclarece que a identidade do indivíduo e suas diferenças são resultado de uma relação social linguística, que acontece por meio de um processo discursivo onde interfere sempre as questões de disputas de poder e das hierarquias sociais. Dividindo assim o mundo social através de um processo de classificação discursiva do “nós” e do “eles”¹⁸³. “Podemos dizer que onde existe diferenciação - ou seja, identidade e diferença - aí está presente o poder. A diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas.”¹⁸⁴

O conceito proposto por Da Silva, e bem próximo do conceito adotado na pesquisa, que tem como referencial Chartier. Que explica “identidade cultural” ao conceituar a formação do indivíduo em sua história da cultura: “a história da cultura, tal como a

¹⁸² HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006, p. 7-15.

¹⁸³ DA SILVA, Tomaz Tadeu. *A produção social da identidade e da diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.

¹⁸⁴ DA SILVA, 2000, p. 81.

entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler”¹⁸⁵. É esta realidade construída, pensada e dada a ler, que forma uma identidade coletiva, aproximando os indivíduos por meio de um sentimento de semelhança, e diferenciando os que não fazem parte do mesmo meio.

Esse processo de diferenciação é hierárquico e tem a finalidade de normalizar a cultura, criando valores e padrões. Sendo assim, tomando a proposta de Chartier de uma realidade social construída, não importa, portanto, se de fato houve em um momento o ato de canibalismo, mas importa que essa realidade social ficou registrada de forma coletiva. E como nos ressalva Da Silva:

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger - arbitrariamente - uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa.¹⁸⁶

Portanto, a identidade cultural de um povo está ligada à sua história cultural, sua impressão de si mesmo, que em nossa pesquisa, pode ser alcançado por meio de nosso objeto de estudo: os textos sagrados. Entretanto, ainda segundo Chartier é preciso cuidado ao acessar as memórias de um povo, pois:

As representações do mundo social, assim construídas, embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição dos que os utilizam¹⁸⁷.

3.2 Antropofagia como ato normativo da identidade cultural

A antropofagia acontece por diversos motivos. Cada povo e cada indivíduo teve suas razões para praticar esse ato. Muitas vezes tal ato pode significar o único meio de permanecer com vida como apresentado nos casos acima descritos. Outras vezes, nem mesmo pode ser uma opção pessoal, pois quando um indivíduo nasce a antropofagia já está estabelecida como

¹⁸⁵ CHARTIER, 2002, p. 16-17.

¹⁸⁶ DA SILVA, 2000, p. 85.

¹⁸⁷ CHARTIER, 2002, p. 17.

padrão de sua sociedade ou tribo e já faz parte da identidade do grupo no qual o indivíduo será criado.

Aqui vamos analisar algumas das razões que levam os indivíduos à prática do canibalismo, que muitas vezes é algo que acompanha sua sociedade como regra normativa. Segundo Berger, essa legitimação normativa é algo que acontece de forma natural “O *nomos* de uma sociedade legitima-se antes de tudo pelo simples fato de existir”¹⁸⁸.

Para tentar compreender a influência normativa do ato antropofágico na formação da identidade cultural, é necessário entender como se desenvolve o processo de construção cultural de um povo. Não adianta olhar para o objeto de pesquisa buscando a lógica com a qual estamos familiarizados, principalmente quando o tema é algo tão peculiar quanto a antropofagia. Laraia ao explicar a lógica da cultura diz que “todo sistema cultural tem a sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro”¹⁸⁹. Para entender a lógica de um sistema cultural é necessário entender sua relação com a ordenação do mundo conhecido pelo grupo, ou seja, o que determinado costume cultural de um povo está preocupado em corrigir ou mesmo evitar que se torne uma confusão cultural¹⁹⁰.

Ainda, falando do processo de construção cultural de um povo, é importante ressaltar que toda identidade cultural é instável, não é estática. Está sempre sujeita a mudanças com o passar dos tempos. Isso se dá devido às influências sofridas de forma interna e externa¹⁹¹. Esse fato pode ser facilmente verificado, quando, por exemplo, observamos os casos dos indígenas brasileiros, tribos como os Tupinambás ou os Wari, que apesar de, na época do colonialismo ficarem conhecidas por causa do seu apetite pela carne humana, com o tempo foram abandonando tais costumes e se adequando aos novos padrões. “No entanto, se as epidemias e os portugueses se ocupavam da destruição dos corpos, poder-se-ia dizer que à igreja restava a aniquilação dos ‘espíritos’. Por meio da catequização, transformavam guerreiros selvagens e antropófagos, em ovelhas do rebanho divino”¹⁹². Em nossa pesquisa, ao olharmos os textos da Bíblia Hebraica em busca da influência normativa sobre o ato antropofágico, devemos ter em mente essas premissas.

¹⁸⁸ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 43.

¹⁸⁹ LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 87.

¹⁹⁰ LARAIA, 2003, p. 92-93.

¹⁹¹ LARAIA, 2003, p. 97.

¹⁹² CARVALHO, 2008b, p. 49.

Sem perder a coerência com a referência de Chartier, sobre o conceito de identidade cultural, na qual a construção da mesma se dá por meio de um processo discursivo. No processo de construção da identidade cultural do antigo Israel, o canibalismo praticado em Israel, apresentado no segundo capítulo, ficou marcado de tal modo na mentalidade do povo que criou, por meio do discurso sobre si mesmo, as diferenciações de “*nós*” para os “*outros*”. Isso influenciou na redação de vários textos da Bíblia Hebraica, podendo até mesmo ter influenciado o surgimento de algumas normas e leis que são, inclusive, observadas até os dias de hoje¹⁹³.

O ato antropofágico pode acontecer numa cultura sob várias formas a ponto de se tornar uma norma social. Na maioria das vezes isso acontece porque o canibalismo passa a ser parte de um ritual sagrado, como parte de uma cerimônia o canibalismo pode ser classificado em duas formas distintas. Numa tentativa de sistematizar a noção os antropólogos classificam esses rituais de antropofagia em exocanibalismo e endocanibalismo. Apesar de não se tratar do mesmo tipo de canibalismo presente nos textos da Bíblia Hebraica, é importante ver sua influência na construção normativa da identidade de outros povos, nesse caso os indígenas que estão mais próximos de nossa realidade¹⁹⁴.

3.3 Reflexos da antropofagia nos textos da Bíblia Hebraica

Já vimos anteriormente que a antropofagia presente na narrativa de 2Rs 6.24-31, pode ser considerada como um fato real ocorrido durante um dos cercos sofridos pelos israelitas. Veremos que esse acontecimento influenciou a composição de outros textos e por consequência interferiu na construção da identidade cultural de Israel, pois como nos apresenta Chartier:

As percepções do social não são de forma alguma, discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas¹⁹⁵.

¹⁹³ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Uma história cultural de Israel*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 55-74.

¹⁹⁴ DIEHL; DONNELLY, 2007, p. 31.

¹⁹⁵ CHARTIER, 2002, p. 17.

3.3.1 Nas Leis: Levíticos 26.27-29; Deuteronômio 28.49-57

Sabe-se que, as leis de comensalidade sempre tiveram grande importância para os judeus, para eles essas leis são mais que costumes culturais e tem por finalidade representar sua identidade. Portanto, a quebra de algumas leis levava inclusive um indivíduo a viver a margem da sociedade, isolado por um período, no qual era considerado como “imundo”; até poder ser declarado “limpo” pelo sacerdote e voltar ao seio da comunidade. Dependendo da lei que era quebrada poderia levar o transgressor à morte. Essas leis, sejam dietéticas ou mesmo funerárias, faziam parte da religiosidade em Israel construindo a identidade do povo judeu. Mas, como essas leis surgiram? Sicre esclarece que as leis foram surgindo de acordo com as necessidades cotidianas de resolver as questões. Entendemos que as leis de comensalidade também estão atreladas a fatos que deram origem ao seu surgimento¹⁹⁶.

Portanto, vamos agora analisar dois textos da lei que claramente foram influenciados pelo ato antropofágico:

Lv 26.27-29

27. Se com isto não me atenderdes, mas ainda andardes contrariamente para comigo;
 28. Eu para convosco andarei contrariamente em furor. Eu mesmo vos castigarei sete vezes dos vossos pecados.
 29. Comereis a carne de vossos filhos e comereis a carne de vossas filhas.

Dt 28. 49-57

49. Erguerá *Yahveh* contra ti uma nação de longe, da extremidade da terra, como águia voará, uma nação que a língua tu não entenderás.
 50. Nação de face forte, que não suportará a face do ancião e do jovem não se apiedará.
 51. E comerá o fruto dos teus animais e o fruto da tua terra, até que seja exterminado. Não te restará cereal, mosto, azeite, nem cria das tuas vacas, nem rebanho das tuas ovelhas, até que te haja destruído.
 52. E sitiá-te-á em todas as tuas portas, até que venham a cair os teus muros altos e fortificados, em que confiavas em toda a tua terra; e te sitiárá em todas as tuas portas, em toda a tua terra que te tem dado *Yahveh* teu Deus.
 53. E comerás o fruto do teu ventre, a carne de teus filhos e de tuas filhas, que te der *Yahveh* teu Deus, no cerco e no aperto com que os teus inimigos te apertarão.
 54. O homem mais sensível e delicado entre ti, seu olho será maligno contra seu irmão e para com a mulher do seu regaço e para com os demais de seus filhos que lhe restarem.
 55. Não dará para nenhum deles da carne de seus filhos que ele comer. Pois nada lhe ficou de resto no cerco e no aperto com o que teu inimigo te apertou em todas tuas cidades.
 56. E a sensível e delicada entre ti, que de sensível e delicadeza nunca tentou pôr a planta do pé sobre a terra, seu olho será maligno contra o marido de seu regaço e para com seu filho e para com sua filha,
 57. e para com a sua semente que sair de entre os seus pés, a saber, para com os seus filhos que der à luz, porque os comerá às escondidas pela falta de tudo, no cerco e no aperto, com que o teu inimigo te apertará nas tuas portas. (Tradução nossa)

¹⁹⁶ SICRE, 1994, p.110-116.

Os dois blocos textuais expostos acima, fazem parte das sentenças finais de Levítico e Deuteronômio e são conhecidas como sentenças de bênção e maldição. A nossa primeira perícopa Lv 26. 27-29, está delimitada em três versículos que estão dentro de um bloco final onde constam as bênçãos e maldições. Todo o capítulo 26 faz parte do “Código de Santidade”, que segundo Crüsemann é parte do “Documento Sacerdotal”¹⁹⁷.

O Documento Sacerdotal provém da época em que nem a queixa pelo que se perdeu nem a questão da culpa dominavam mais a cena. O que se discutia eram as consequências e o novo começo. A proximidade com o Dêutero-Isaias, por um lado, e com as questões da época de Ageu e Zacarias, por outro, evidenciam o contexto histórico mais amplo em que esses textos sacerdotais falam mais claramente¹⁹⁸.

O capítulo 26 de Levítico apresenta uma amarração interna, que lhe confere a coesão facilmente detectável, cuja finalidade é demonstrar que o relacionamento do povo com Deus é a base para sua esperança em meio ao exílio. Concretamente mostrava que conforme o relacionamento do povo com *Yahweh* não só as bênçãos viriam, mas no caso de desobediência, as maldições também viriam. Na composição desta perícopa os redatores do Código da Santidade, utilizam um fato marcante na memória de Israel ocorrido antes do exílio: “*comereis a carne de vossos filhos, e comereis a carne de vossas filhas*”, como uma ameaça presente novamente caso o povo voltasse a desobedecer. O texto tem como função “tornar o castigo compreensível como consequência da culpa”¹⁹⁹, o que é bem pertinente para explicar a situação do povo no exílio²⁰⁰.

Além de fazer parte do gênero literário de leis que se apresentam como maldições para penitenciar aos que transgredissem as regras da comunidade. Pela análise do texto podemos dizer que a partícula condicional *se* no início indica que a nossa perícopa é uma lei casuística, ou seja, há uma fórmula onde ‘*se*’ tal ato for observado ou não ‘*então*’ deverá acontecer tal castigo ou bênção. Assim, a maldição “*Comereis a carne de vossos filhos, e comereis a carne de vossas filhas*” está condicionada ao “...*não me atenderdes...andardes contrariamente para comigo...*”.

¹⁹⁷ CRÜSEMANN, F. *A Torá: Teologia e História Social da Lei no Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 383.

¹⁹⁸ CRÜSEMANN, 2001, p. 392.

¹⁹⁹ CRÜSEMANN, 2001, p. 420.

²⁰⁰ CRÜSEMANN, 2001, p. 417-420.

Segundo Crüsemann, o ambiente ao qual pertencem os autores desse texto está situado entre o retorno do cativo até o período de Ageu e Zacarias²⁰¹, estes atuaram nas primeiras décadas após o retorno dos judaítas do cativo em Babilônia. Esses blocos da lei, não têm um foco no passado em busca de culpados, mas sim no futuro, pois o momento era de reconstrução, de planejar um novo começo, de erguer um novo templo e também construir sua teologia, reconstruindo sua espiritualidade. Servem como recordação da ação de *Yahweh* em favor do seu povo, mas formatam a identidade cultural dos judeus, que vai sendo edificada de maneira normativa por meio destas leis²⁰².

Nossa segunda perícopes, Dt 28.49-57, também faz parte do chamado bloco das bênçãos e maldições, que finaliza a primeira parte do “Código Deuteronomico”, que foi apresentado como uma espécie de tratado entre *Yahweh* e o povo de Israel. Essa forma de apresentação de bênçãos e maldições ao final de um tratado era muito comum no Oriente e tem muita semelhança com os tratados do período Persa. Isso nos leva a crer que nossa perícopes que faz parte deste mesmo bloco pertença também a este mesmo período como proposto por Crüsemann:

O Pentateuco deve ter surgido entre o exílio e o início da época helenista, ou seja, no período Persa. Nisso, o *terminus post quem*²⁰³ pode ser determinado com segurança. Uma obra como esta ainda não existia durante o exílio. Isso é *communis opinio*²⁰⁴ dos estudiosos. Aí temos as últimas referências históricas claras, especialmente nos capítulos das maldições no Deuteronomio e no Código da Santidade Sacerdotal²⁰⁵.

A delimitação dos versos 49-57 trata de uma maldição que faz parte de um bloco maior condicionada internamente à ameaça. Se o povo não obedecer *Yahweh*, uma nação será enviada por Ele contra Israel para lhes subjugar. Por meio desta nação o povo será sitiado e terá fome e sede. A perícopes começa com a ameaça de que “*Erguerá Yahweh contra ti uma nação de longe...*”, e por meio do cerco militar imposto virá a fome e o desespero, ao ponto de a mãe que acabou de dar à luz “*os comerá as escondidas pela falta de tudo*”. O estilo segue o mesmo padrão do restante do capítulo 28, com exceção de um pequeno bloco dentro de nossa perícopes, os versos 51-53 que utilizam o *waw* conversivo ao iniciar o versículo

²⁰¹ CRÜSEMANN, 2001, p. 392.

²⁰² SICRE, José Luiz. *Profetismo em Israel: O profeta. Os profetas. A mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 436-437.

²⁰³ Expressão em latim que significa: “limite após o qual”, muito usada em arqueologia para explicar um marco no tempo que orienta as datações.

²⁰⁴ Expressão em latim utilizada em Direito que significa: “opinião comum” ou “consenso”.

²⁰⁵ CRÜSEMANN, 2001, p. 454-455.

mudando o tempo do verbo de perfeito para imperfeito. Esse uso do *Waw* conversivo é muito semelhante ao estilo da nossa narrativa de 2Rs 6.24-31, apresentado no capítulo anterior.

Pelo estilo literário de nossa perícopes observamos que o hebraico utilizado confirma a datação pós-exílica proposta por Crüsemann, pois no hebraico-clássico, presente nos textos pré-exílicos, há um uso frequente da expressão וַיְהִי, como acontece em 2Rs 6.24-31 (onde em apenas sete versos a expressão aparece quatro vezes). Já no hebraico pós-exílico a mesma expressão introdutória é pouco utilizada, não aparecendo uma única vez nos sessenta e oito versos de Dt 28. A partícula do objeto direto אֵת, também tem seu uso perceptivelmente reduzido no hebraico pós-exílico. Em nossa perícopes, por exemplo, ela não aparece nenhuma vez²⁰⁶. Podemos assim concluir que ambas as perícopes pertencem ao período pós-exílico, depois do retorno dos exilados a Judá, mas antes do período de Ageu e Zacarias²⁰⁷.

De acordo com as informações sobre datação apresentadas acima, podemos levantar o mesmo *sitz im leben* para as duas perícopes, pois tanto um texto quanto outro tem sua origem num mesmo ambiente e tomam posicionamento semelhante quanto as questões históricas e sociais que influenciam na construção e ou na manutenção da identidade cultural do povo de Israel.

O contexto vivencial do ambiente em que nossas perícopes foram escritas ocorre durante a dominação persa. Depois de Ciro subir ao trono, unificando o império dos medos e persas, ele marchou contra a Babilônia e a encontrou bem enfraquecida politicamente pela má administração de Nabonido e seu filho Baltazar, que por causa de suas preferências religiosas aos deuses *Sin* e *Shamash*, desagradou aos sacerdotes de Marduque e ao povo, criando uma situação de desconforto em relação aos babilônios. Assim, em 29 de outubro de 639 AEC, Ciro entrou na Babilônia, sem qualquer resistência, foi aclamado pelos sacerdotes como representante de Marduque e libertador do povo²⁰⁸. Mas, não foram apenas os caldeus que celebraram a ocupação de Ciro como um ato divino:

Eles se agregam à ousadia de Dêutero-Isaías, que festejara o rei dos persas como ‘ungido’ de Javé. Eles também evidenciam que o comportamento de Ciro II em Babilônia, de fato, correspondeu às expectativas e esperanças que lá se haviam depositado nele. Uma nova era começara para os povos subjugados no império mundial persa²⁰⁹.

²⁰⁶ FRANCISCO, 2009, p. 9-10.

²⁰⁷ CRÜSEMANN, 2001, p. 392.

²⁰⁸ CAZELLES, Henri. *História Política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 206-210.

²⁰⁹ DONNER, 2000, p. 445.

Ciro inaugura um governo diferente de seus antecessores e promove uma nova política religiosa em relação aos povos dominados. Ele permitiu a restauração dos cultos originais dos povos dominados. No caso de Israel, ele permitiu inclusive a volta dos judaítas para Jerusalém, devolvendo os objetos sagrados que pertenciam ao templo e haviam sido levados por Nabucodonosor. O retorno e a reinstalação na terra não foram fáceis para os repatriados, tiveram objeções por parte dos que ali habitavam. Muitos tiveram dificuldades de abandonar suas vidas na Babilônia, pois já estavam estabelecidos numa situação socioeconômica de considerável conforto. A reconstrução do templo só aconteceu de forma integral cerca de dezoito anos após o primeiro grupo, provavelmente já no governo de Cambises ou Dario I²¹⁰.

Neste retorno para Jerusalém, muitos deles tinham perdido suas raízes, sua identidade. Em Jerusalém, e sem o templo, o povo estava mutilado em sua teologia. Estava economicamente desmantelado. A maior parte tinha poucos recursos, mesmo os mais abastados também tinham dificuldades. A terra já estava há muito tempo sem cultivo e não produzia o suficiente para todos. O povo estava dividido politicamente, havia necessidade de se restabelecer o sentimento de unidade nacional. O povo passava por dificuldades e os da classe mais abastada hesitavam em cooperar na reconstrução de Jerusalém e de seu templo²¹¹.

Tudo isso está no plano de fundo da redação de nossas perícopes, principalmente no verso que antecede nosso texto em Deuteronômio, onde se diz o v. 47 claramente: “se não servires a *Yahweh* teu Deus com alegria e generosidade”. Assim, o texto recebe uma introdução pela qual a maldição é condicionada à obediência, legitimando a “generosamente” entrega de contribuições para manutenção do templo. Desta forma, a maldição de um ataque militar, cerco, fome e canibalismo é um recurso, que traz à memória do leitor fatos que ficaram marcados em sua memória. Percebe-se nas perícopes deste período, uma preferência aos acontecimentos ocorridos no pré-exílio, recurso que serve para refrescar a memória do povo. Pois os acontecimentos enfrentados no exílio ainda estavam bem recentes na memória do povo.

Assim, o escritor deuteronomista quer abranger sua mensagem a todas as classes, todos devem participar ofertando, quando o texto se refere ao “homem mais sensível e delicado entre ti” e “a sensível e delicada entre ti, que de sensível e delicada nunca tentou pôr a planta do pé sobre a terra”, está lembrando aos que têm uma situação mais abastada que nos

²¹⁰ DONNER, 2000, p. 465.

²¹¹ DONNER, 2000, p. 467.

dias de cerco até mesmo estes serão afetados e com tal ferocidade agirão “para com os seus filhos que der à luz, porque os comerá às escondidas pela falta de tudo, no cerco e no aperto, com que o teu inimigo te apertará nas tuas portas”.

A mensagem deste período não tem como finalidade o julgamento ou mesmo a acusação. Mas sim, um retorno à fidelidade, o tom ameaçador é para que não aconteça novamente o castigo. O processo é o de reconstruir, não só Jerusalém ou o templo, mas também a identidade cultural do povo Judeu. Forjada em meio ao sofrimento imposto por *Yahweh* aos que desobedecerem.

3.3.2 *Nos profetas: Jeremias 19.7-9 e Ezequiel 5.8-10*

Nos livros proféticos temos uma riqueza de informações sobre a construção da identidade cultural de Israel. Entretanto, a linguagem profética, muitas vezes se apresenta nos textos da Bíblia de forma difícil de ser interpretada. Essas dificuldades interpretativas se dão por falta do conhecimento do contexto no qual a profecia nasceu:

Os livros proféticos são talvez os mais difíceis de todo o Antigo Testamento. Para compreender uma mensagem tão encarnada na realidade de seu tempo é preciso conhecer as circunstâncias históricas, culturais, políticas e econômicas em que tais palavras foram pronunciadas. Os profetas, além disso, usam com frequência uma linguagem poética, e todos sabemos que a poesia é mais densa e mais difícil que a prosa²¹².

Outra dificuldade para a leitura dos profetas se dá na formação destes livros, embora a autoria de muitos deles serem atribuídas aos profetas que nominam os livros, na prática não é desta forma que os ditos proféticos foram compilados em livros. Várias mãos intervíram nos textos em diversos momentos até sua formação final. Muitas palavras proféticas para chegarem à redação final passaram por décadas de revisões dos escribas, como é o caso da mensagem de Jeremias (36. 1-4), onde pelo menos se passaram cerca de vinte anos²¹³.

Mesmo diante das dificuldades com os ditos proféticos, separamos duas perícopes, onde consta descrito o ato de canibalismo:

Jeremias 19.7-9
(...)

²¹² SICRE, 1994, p. 202.

²¹³ SICRE, 1994, p. 215.

7. Porque neste lugar farei vão o conselho de Judá e Jerusalém, e farei cair à espada diante de seus inimigos e pela mão dos que buscam a vida deles; e darei os seus cadáveres como alimento às aves do ar e aos animais da terra.
8. E farei esta cidade objeto de horror e assobio; todo aquele que passar por ela se espantará, e assobiará, por causa de todas as suas pragas;
9. Eu os farei alimentar-se da carne dos filhos deles e da carne das filhas deles; e um homem comerá da carne de seus companheiros no sítio e na angústia em que os seus inimigos oprimirem a eles, os que buscam a vida deles.

Ezequiel 5. 8-10

8. Por isso, assim diz o Senhor *Yahweh*: eis que eu, contra ti executarei julgamentos no meio de ti, aos olhos dos povos.
9. E farei no meio de ti o que nunca fiz, e o que jamais farei, por causa de todas as tuas abominações.
10. Certamente, os pais devorarão os seus filhos no meio de ti, e os filhos devorarão os seus pais;
- E farei em ti, os meus julgamentos, e o que restar espalharei. (Tradução Nossa)

Esses dois profetas, Ezequiel e Jeremias, foram contemporâneos e suas mensagens tinham algo em comum, os dois partilhavam da mesma opinião a respeito da Babilônia ser um instrumento de *Yahweh* para castigar Israel. A diferença é que Ezequiel não diz isso claramente em sua mensagem, concluímos esta sua posição por não lançar sequer uma crítica aos Babilônicos, já que ele reside na Babilônia. Já Jeremias, desde o começo de seu ministério, via o povo do Norte como o futuro castigo contra a apostasia em Israel (Jr 1.13-14). Em sua mensagem ele vê Nabucodonozor como eleito de *Yahweh* para governar, não como simples instrumento, mas como um senhor nos processos de vassalagens²¹⁴.

Começemos por Jeremias, o profeta que viveu durante o período do cerco e da queda de Jerusalém em Judá. Apesar de profetizar em Jerusalém, sua origem camponesa o aproximava do povo da roça, por isso conhecia bem as necessidades do povo fora dos muros. Schwantes aponta outro dado que constata as origens sociais de Jeremias: “Por ocasião do processo de pena de morte, ‘anciãos da terra’ (26,17) foram em defesa do profeta. Estes ‘anciãos da terra’ são os representantes do ‘povo da terra’, do campesinato judaíta”²¹⁵. Nos últimos momentos de Jerusalém, no governo de Zedequias, o profeta é a favor de uma rendição e suscita esperança para Israel num renovo. Para dar ênfase a essa mensagem, como ação simbólica ele resgata as terras de um parente Jr 32, demonstrando que aquele ainda não seria o fim de Israel²¹⁶.

Nossa perícopes também está inserida em meio a uma ação simbólica, no capítulo 19. Ali Jeremias conclama o povo ao arrependimento e, simbolicamente, quebra uma botija para

²¹⁴ SICRE, 1996, p. 436-438.

²¹⁵ SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e esperança no Exílio: História e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Leopoldo: Oikos, 2009, p. 44.

²¹⁶ SCHWANTES, 2009, p. 43-44.

exemplificar que Israel seria quebrada violentamente, indicando um julgamento eminente por causa dos delitos cometidos. Entre tais delitos o povo era acusado até mesmo de queimar os próprios filhos em sacrifício a *Moloque e Baal*. Segundo Kilpp, esse capítulo faz parte de uma coletânea chamada de ‘livro de Baruc’: “Discute-se, atualmente, se esse ‘livro de Baruc’ foi originalmente um escrito independente ou, antes, uma camada literária. Em todo caso, esta camada ou documento abarca provavelmente as partes originais dos seguintes trechos: Jr 19.1-20.6; 26; 27-29; 37-44; 45; 51.59-64”²¹⁷.

Em um primeiro olhar, o capítulo 19 parece manter uma coesão, uma unidade literária. Entretanto, ao analisarmos o capítulo mais profundamente nos deparamos com algumas rupturas. Há uma ruptura brusca na introdução, os versos 1 e 2b, nos quais Jeremias compra uma botija e chama o povo e alguns anciãos à porta dos cacos, para ver sua ação simbólica. Esta ação só é retomada no v. 10 e 11a e continua somente depois, com o discurso no pátio do templo nos versos 14-15. Também observamos as incongruências geográficas em relação ao local do pronunciamento do discurso, enquanto um acontece diante da “porta dos cacos” o outro se dá no “vale de Ben-Hinnom”. Assim, vemos que não há uma unidade no capítulo 19. Por isso, ao delimitarmos nossa perícopes, separamos o v. 2a, e os versos 3-9, 11b-13, pois identificamos que todo esse trecho aparenta não ser parte original do restante do capítulo 19, sendo, possivelmente, um acréscimo posterior, fruto das mãos de um ou mais redatores que enriqueceram a profecia com informações de eventos já ocorridos²¹⁸.

Aparentemente, pelo menos uma das mãos responsáveis pela autoria destes acréscimos à profecia de Jeremias, provém da escola deuteronomista. Chegamos a essa conclusão pelo fato de ser perceptível, no ato simbólico da botija quebrada, um aviso do juízo eminente contra Jerusalém, apresentado pelo profeta como resultado das más escolhas políticas de seus reis, neste caso possivelmente Joaquim. Notamos que a intenção do autor deste acréscimo (2a, 3-9, 11b-13) tem um caráter teológico diferenciado. Ele (ou eles) não apenas decretam as calamidades: “eu os farei alimentar-se da carne dos filhos deles e da carne das filhas deles; e um homem comerá da carne de seus companheiros no sítio e na angústia em que os seus inimigos oprimirem a eles, e os que buscam a vida deles” (v.9), mas também dão sentido aos terríveis acontecimentos que ainda estavam presentes nas lembranças do povo, que ainda se perguntava como tais atrocidades aconteceram em Jerusalém? Segundo a nossa perícopes,

²¹⁷ KILPP, Nelson. Jeremias diante do Tribunal. Em: *Estudos Teológicos*, 46, n. 1, São Leopoldo: EST, p. 52 – 70, 2006, p. 54.

²¹⁸ KILPP, 2006, p. 57-60. Apesar de no artigo Kilpp fazer o exercício de crítica literária no capítulo 26 de Jeremias, me serviu como base para utilizar o texto hebraico e chegar as essas conclusões sobre a delimitação do capítulo 19.

aconteceram porque no mesmo local onde estava sendo proferida a profecia (em Tofet ou vale de Ben-Hinnom) “eles edificaram os altos a *Baal*, para queimarem os seus filhos em holocausto a *Baal*” V.5.

Os profetas são, portanto, na visão dos deuteronomistas, pessoas que pregam a lei e que conclamam o povo à obediência da lei, em especial do primeiro mandamento, ao arrependimento e à conversão dos que abandonaram Javé para adorar outras divindades. Assim, Jeremias é entendido como um elo dentro da longa corrente de profetas que, constante e incansavelmente, alertaram o povo, sem que este tenha atendido ao apelo profético. Dessa forma, os deuteronomistas pretendem explicar que o fim de Judá e Jerusalém não se deva a falta de aviso por parte de Javé, mas exclusivamente à relutância do próprio povo em converter-se e andar nos caminhos da lei²¹⁹.

O contexto dessa perícopa em Jeremias se dá bem depois dos acontecimentos do cerco e da queda de Jerusalém. Os acontecimentos narrados aconteceram durante o reinado de Zedequias, como resultado de suas más escolhas políticas, após uma aliança com Edom, Moab, Amon, Tiro e Sidom, e que tinha o intuito de rebelar-se contra Babilônia, porém não teve êxito, desistiu antes de levar os planos à frente. Entretanto, em 588/89 AEC o rei Zedequias formou nova coalisção, instigado pelos seus conselheiros e por promessas de apoio do Egito, negou os tributos à Babilônia. Como resultado, Nabucodonosor agiu rapidamente, desmantelando a coalisção e sitiando Jerusalém. Este foi o maior cerco na história de Israel, durou dezoito meses, “os babilônios sentiram a necessidade de acabar com as pretensões judaicas mediante a destruição de sua praça forte. Destruíram os muros de Jerusalém e seu templo e incendiaram a cidade para torna-la inabitável”²²⁰.

Para evitar novas revoltas, a política interna foi sacudida pelos babilônios, que colocaram Godolias para administrar todo o território de Judá. Isso gerou grande insatisfação para alguns, pois ele não era um descendente real da linhagem de Davi. Logo o povo ficou dividido em três grupos: os favoráveis à Godolias, entre eles o profeta Jeremias, os exilados na Babilônia, que começavam a reconstruir sua história com esperança de restauração e outro grupo que se refugiara em Amon. Este último foi o responsável pelo assassinato de Godolias e depois fugiu para o Egito, levando com eles o profeta Jeremias. Diante destes fatos, ficou em Judá praticamente a população camponesa que continuou trabalhando a terra. Depois do assassinato de Godolias não houve mais uma autonomia política, parecendo e Judá foi incorporada à administração de Samaria. Diante deste contexto é que as profecias de Jeremias

²¹⁹ KILPP, 2006, p. 62.

²²⁰ PIXLEY, 1999, p. 81.

foram relidas! Contexto de reconstrução da identidade cultural de um povo que, por motivo do cerco passou fome e agora vivia marginalizado²²¹.

Para o autor desta perícopa, o ato de canibalismo ocorrido durante o cerco a Jerusalém, com os pais comendo os próprios filhos, foi precedido por atos tão terríveis quanto esses, pois o canibalismo foi um ato de sobrevivência, último recurso para se manterem vivos diante do castigo imposto por *Yahweh*. O sacrifício dos próprios filhos à *Baal* é tomado como um ato inaceitável e tão terrível quanto o canibalismo, sendo que foi tomado unicamente por decisão do povo “o que nunca lhes ordenei, não falei, não me veio ao pensamento” (v.5). Portanto, na construção da nova identidade cultural de Israel, fica estabelecido como inaceitável, inadmissível, abominável, qualquer tipo de culto em que haja sacrifícios humanos, pois *Yahweh* nunca exigiu tais sacrifícios.

Enquanto isso, temos outra profecia muito semelhante acontecendo noutra espaço geográfico. São as mensagens do sacerdote-profeta Ezequiel, que como falamos acima faz parte do grupo que se encontra cativo. Este profeta exerceu seu ministério entre os exilados em Babilônia, em um assentamento junto ao rio Quebar, seus textos parecem terem sido formulados em reuniões litúrgicas junto à comunidade que se reunia. Schwantes observa que:

Podemos contar com a existência de uma espécie de comunidade em torno do profeta. Isso também ajudaria a explicar o surgimento do livro de Ezequiel. Seus textos têm um caráter de compilação. Nem sempre parecem corresponder à fala profética. Antes se assemelha à literatura elaborada em comunidade²²².

A mensagem de Ezequiel tem uma responsabilidade peculiar, pois Israel agora se encontra cativo em terras estrangeiras. Para um povo que havia vivido a reforma religiosa proposta pelo rei Josias havia formulado, em sua identidade cultural, que seu Deus, *Yahweh*, era um Deus que habitava em Jerusalém. Estar em terras estrangeiras, terra de outros deuses, subentendia, entre a comunidade de exilados, que os deuses dos babilônios haviam derrotado *Yahweh*. E como adorar a *Yahweh* longe de Jerusalém? Como um povo desterrado, muitos se viam também como um povo sem seu Deus. Temos então a novidade da mensagem de Ezequiel: *Yahweh* está presente mesmo no exílio; Ezequiel, em seu chamado, vê a *gloria de Yahweh* junto ao rio Quebar. Portanto, *Yahweh* pode ser adorado mesmo em terras estrangeiras, propiciando consolo aos exilados. Também afirmava que o templo e a cidade de Jerusalém, não eram mais o símbolo da presença de seu Deus. *Yahweh* agora estava entre os

²²¹ PIXLEY, 1999, p. 80-85.

²²² SCHWANTES, 2009, p. 75.

exilados, eles foram separados para ser um novo Israel. É aqui que nasce essa concepção teológica nacionalista, reformulando assim a identidade cultural de Israel, que vai retornar a Israel anos depois²²³.

É neste contexto que surge esta perícopes. “Considera-se o desastre de Jerusalém resultado das impurezas que contaminaram a terra de Javé”²²⁴. Em nossa perícopes o cerco e a fome são apresentados como não tendo acontecido anteriormente em Israel: “o que nunca fiz, e o que jamais farei” (v.9). É resultado do julgamento de *Yahweh*, por causa das faltas cometidas por Israel, a desobediência aos estatutos causara a destruição de Jerusalém. Agora como castigo, os que estavam ainda em Jerusalém passariam fome e assim “os pais devorarão os seus filhos”.

Vimos até aqui, nos textos anteriores da BH, que o ato canibal é apresentado como um castigo terrível contra as faltas cometidas pelo povo. Também podemos observar que segundo este autor, tal ato de canibalismo nunca havia se passado anteriormente em Israel. Isso nos leva a crer que o ato de canibalismo relatado em 2 Rs 6. 24-31, terá mais credibilidade se estiver contextualizado no cerco de Jerusalém, ao invés do cerco de Samaria.

Entendemos que essa perícopes seja um acréscimo realizado por mãos sacerdotais para legitimar a profecia da destruição de Jerusalém, possivelmente após a deportação de 587 AEC, quando os sacerdotes foram agregados aos exilados e trouxeram consigo tais relatos. Assim os relatos incorporados dão legitimidade à mensagem de Ezequiel, na qual o julgamento de Jerusalém tem uma finalidade de reconstrução purificadora e restauradora da nova identidade cultural judaíta²²⁵.

3.3.3 Na poesia: *Lm 2. 11-12, 19-20; 4. 9-10*

Lm 2.

11. Consumiram com lágrimas meus olhos, fermentadas (estão) as minhas entranhas, se derramou na terra o meu fígado por causa do quebrantamento da filha do meu povo enquanto desfalecem a criança e o bebe de peito nas praças (ruas) da cidade;

12. Para as mães perguntam: onde há cereal e vinho, enquanto desfalecem como feridos pelas praças (ruas) da cidade derramando a vida no colo de suas mães?

(...)

19. Levanta-te, chora de noite no começo da vigília!

Derrama como as águas o teu coração diante da face do Senhor.

Levanta em direção a ele a palma da tua mão por causa da vida das tuas crianças,

²²³ WOLF, Hans Walter. Javé e os deuses na profecia veterotestamentária. Em: GERSTENBERG, Gerhard (Org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: ASTE, 1981, p. 241-244.

²²⁴ PIXLEY, 1999, p. 89.

²²⁵ GOTTWALD, 1988, p. 454.

os enfraquecidos por causa da fome no começo de todas as ruas²²⁶.
 20. Vê *Yahweh!* E contempla a quem tratou severamente aqui!
 Acaso as mulheres comerão o fruto delas, as crianças de seus encantos?
 Acaso será morto no santuário do Senhor o sacerdote e o profeta?

Lm 4.

9. Alegres foram os mortos pela espada, mais que os mortos pela fome,
 porque estes definharam perfurados por falta dos produtos do campo.
 10. As mãos carinhosas das mulheres assaram suas crianças,
 elas serviram de alimento para elas, no quebrantamento da filha do meu povo.
 (Tradução nossa)

Nossa perícopes apresentada em Lm 2.11-12,19-20 e 4. 9.10, faz parte de um bloco muito maior. Esse bloco que pertence ao livro das Lamentações tem sido alvo de várias discussões sobre sua composição e unidade. Alguns exegetas como Schwantes, defendem uma composição simultânea sob mesma orientação: “Não convém um tal cancionero ou hinário à autoria de uma só pessoa, seja ela Jeremias ou outra. Cânticos costumam ser obra comunitária. É o que também há de valer para Lamentações”²²⁷. Outros pensam que houve uma composição simultânea, mas com supervisão de vários grupos. É o caso de Renkema, que defende Lamentações como uma única obra, mas por meio de uma produção em grupos ou individualmente e que depois é apreciado pelos outros grupos também²²⁸.

Alguns especialistas creem ter havido uma composição diacrônica sob uma mesma orientação. Gottwald que defende que os quatro primeiros poemas sejam frutos de um mesmo autor: “os seus temas comuns, entretanto, podem refletir o desenvolvimento de uma espécie de liturgia de lamentações na qual diversos escritores de mentalidade e tradição similares participaram ao produzi-las”²²⁹. Assim, para esse grupo de exegetas, as diferenças entre os capítulos sugerem diferentes períodos históricos, por meio desta teoria Gottwald estrutura os capítulos da seguinte forma:

Os capítulos 1 e 5 são sumários generalizadores que mostram distância psíquica maior dos eventos do que as cruéis e deploráveis cenas de morte e destruição vivamente delineadas nos caps. 2 e 4. O cap. 3, com sua forma acróstica intensificada, ajusta de maneira complexa as vozes que se lamentam de vários falantes ‘eu’, ao lado do nacional ‘nós’, com vistas a construir uma declaração teológica sutil, mas poderosa a respeito da necessidade para Israel esperar pacientemente pela decisão eventual de Deus de mostrar compaixão para com a comunidade²³⁰.

²²⁶ O texto que se encontra no v. 19 que quebra o ritmo de três versos por letra do alfabeto hebraico. Onde se lê: *הַעֲשׂוּפִים בְּרֶעֱב בְּרֹאשׁ כָּל־הַחוּצוֹת* Segundo o aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia é uma adição.

²²⁷ SCHWANTES, 2009, p. 57.

²²⁸ RENKEMA, Johan. *Lamentation*. Em: RBL 07.10.2000. Disponível em: http://www.bookreviews.org/pdf/2807_1265.pdf. Acesso em: 12 dez. 2016.

²²⁹ GOTTWALD, 1988, p. 502.

²³⁰ GOTTWALD, 1988, p. 502.

Há ainda os especialistas que preferem pensar um surgimento de Lm por meio da composição diacrônica independente, onde os capítulos foram compostos por autores e épocas diversas. Esses especialistas estão fundamentados na diversidade dos aspectos linguísticos, literários e também da tradição. Os diversos cânticos teriam surgido gradualmente e independentes, como por exemplo Lm 4 que devido à sua semelhança com Lm 2 teria surgido em sequência. Dentre esses exegetas Calovi destaca “os mais antigos (Beer, Cornil, Meinhold, Steuernagel, Budde e Löhr), mas também alguns mais recentes (Robinson e Boecker)”²³¹. A dissertação de mestrado realizada por Marcos Calovi analisa detalhadamente as diversas teorias composicionais de Lamentações ²³² e permite maior aprofundamento nestas possibilidades.

Como vimos acima, nossa perícope faz parte deste bloco composto por cinco capítulos, chamado Lamentações. Apesar das diversas discussões sobre sua composição, sua estrutura apresentada em forma de acróstico lhe confere coesão. Cada um dos cinco capítulos remete para o alfabeto hebraico. Nos dois primeiros capítulos as 22 letras do alfabeto aparecem no começo de cada estrofe que são compostas por três versos. No terceiro capítulo cada estrofe é composta por três versos e cada um verso da estrofe começa com a mesma letra, trocando sequencialmente de acordo com a estrofe. O quarto capítulo, por sua vez, retoma a inicial de cada estrofe começando sequencialmente com as letras do alfabeto, entretanto não apresenta mais que dois versos para cada estrofe. Por fim no capítulo cinco, que apesar de não apresentar o recurso de iniciar com as letras sequencialmente do alfabeto como os capítulos anteriores, apresenta exatamente 22 versos em sua estrutura²³³.

As nossas perícopes são composições poéticas, portanto pertencem ao gênero literário das lamentações. Nestas lamentações estão reunidos vários cânticos, entre eles podemos notar cantos fúnebres individuais ou coletivos. Tanto Lm 2 quanto Lm 4 tratam de uma lamentação individual aplicada à cidade e, independente da teoria de composição, as duas pertencem ao mesmo contexto: devido ao cerco e fome impostos pelo inimigo, instaura-se o desespero e a própria mãe se alimenta dos seus filhos. Segundo Gottwald a canção fúnebre individual

²³¹ CALOVI, Marcos. *Como está solitária!* Lamentações na Pesquisa Científica. 2006, p.127. (Dissertação Mestrado) - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2006, p. 56.

²³² CALOVI, 2006, p. 48-62. Nesta dissertação Calovi apresenta, no capítulo quatro, um resumo das várias hipóteses sobre o processo de composição de Lamentações, expondo cada modelo explicativo dentro de grupos sistematizados.

²³³ SCHWANTES, 2009, p. 56.

presente nos capítulos 2 e 4 tem explica-se de maneira sociopolítica onde “a cidade angustiada está personificada como mulher..., porém, mais frequentemente, lamentada e lamentando-se como mãe despojada, cujos filhos (a população e a liderança da cidade) foram mortos, morreram de inanição, foram expulsos ou humilhados”²³⁴.

Creemos que mesmo que tal recurso tenha sido utilizado pelo autor, os fatos narrados são bem semelhantes aos descritos no cerco relatado em 2Rs, o que nos leva a crer que possivelmente o lamento tenha fundamento em situações vívidas na memória mais recente do povo. Na segunda lamentação, por exemplo, podemos notar que há um relato detalhado das terríveis calamidades sofridas durante a época do cerco a Jerusalém “estas lamentações se referem à destruição de Jerusalém. Devem ter sido formuladas próximo ao evento. Ainda se vive sob o impacto da ruína e dos sofrimentos causados pela invasão babilônica”²³⁵. Isso denomina Lamentações num estilo literário chamado por alguns exegetas de “literatura de sobreviventes”: no qual o lamento mistura a alegria da vida com a tristeza da perda dos entes queridos. Apesar de terem passado alguns anos desde a tragédia, os remanescentes que tentam reconstruir suas vidas ainda sofrem com as lembranças passadas. Podemos dizer que esse sofrimento lapidou, na mente dos sobreviventes, uma nova identidade cultural, mesmo sendo vistos como povo eleito não estavam isentos do sofrimento e da catástrofe²³⁶.

Ao avaliarmos as condições econômicas do período, possivelmente nos primeiros anos após 587 AEC, podemos observar que o retrato do sofrimento descrito no texto faz lembrar a situação de uma cidade devastada no pós-guerra, onde a pobreza e a fome são algo preocupante na vida de toda uma comunidade. Apesar dos sobreviventes, não terem sido levados cativos, como a maioria. Aqueles que ficaram em Jerusalém e arredores da cidade vivem um momento de grande dificuldade econômica. Entretanto, segundo Schwantes: “há de se ter o cuidado de não generalizar. As lamentações não descrevem, em geral, a situação reinante em Judá, entre os camponeses”²³⁷. Entre o “povo da terra”, existe uma situação de certo conforto, pois eles ainda podem plantar e colher, enquanto na cidade restou apenas ruínas, no campo, passados os meses eles tiveram a comodidade de colher os frutos da terra²³⁸.

Na cidade vivia-se um período de dificuldades, a miséria podia ser vista nas ruas, como relatado no texto de Lm 4.5, no qual os que estavam acostumados comer do bom e do

²³⁴ GOTTWALD, 1988, p. 502.

²³⁵ SCHWANTES, 2009, p. 56.

²³⁶ CALOVI, 2006, p. 37.

²³⁷ SCHWANTES, 2009, p. 58.

²³⁸ SCHWANTES, 2009, p. 57-59.

melhor estavam jogados pelas ruas, nos lixos. Os nobres se assemelhavam aos pobres e pedintes, que antes sobreviviam por meio da generosidade destes nobres. Não havia mais distinção social. A fome alcançara a todos, a aparência deles era de pele e osso, não havia mais a beleza da classe dominante: “sua pele enrugada aos ossos, seca como lenha” (Lm 4.8). Nesse contexto é que o poeta lamenta: “alegres foram os mortos pela espada, mais que os mortos pela fome” (Lm 4.9). Conclui-se destes poucos dados que são expressões das circunstâncias internas, que a guerra deixou Jerusalém em completa miséria, sem liderança e com pouquíssimas esperanças²³⁹.

Se olharmos o contexto político ao qual pertencem as canções de Lm 2 e 4, vamos observar que um número significativo do povo não foi deportado. Finkelstein calcula que grande parte da população, cerca de três quartos ficaram na terra:

A população de Judá pode ser estimada, de modo acurado, a partir dos dados coletados durante as escavações e levantamentos intensivos, em cerca de 75 mil habitantes (com Jerusalém compreendendo pelo menos 20% desse número – 15mil – e com outros 15 mil habitantes provavelmente nas terras agrícolas mais próximas). Assim, mesmo se aceitarmos os números mais elevados possíveis para os exilados – 20 mil – eles parecem compreender, no máximo, ¼ da população do Estado de Judá; isso significa que pelo menos 75 por cento da população permaneceu na terra judaica²⁴⁰.

Esses judaítas que permaneceram remanescentes em grande número na terra viviam pouca ou nenhuma liberdade política. Neste período surge uma resistência cultural e religiosa, contra os dominadores, reinterpretando a identidade estatal monocêntrica. Zabatiero nos alerta que essas forças culturais não aconteceram de forma planejada, “estavam em ação, oferecendo um suporte tão bem-vindo quanto inconsciente aos judaítas que se esforçavam para reconstruir suas vidas após a destruição do reino e sua anexação ao império neobabilônico”²⁴¹.

Podemos supor que o autor ou autores de nossa perícope vivem em num contexto ideológico cultural e religioso que pretende manter ou reascender o culto no local do templo, mesmo sendo em suas ruínas, adaptando o pensamento religioso judaico aos novos rumos no território judaíta configurados pela situação do pós-guerra, redirecionando a catástrofe e a memória da fome e do canibalismo gerados pelo cerco para mostrar ao povo que mesmo as promessas de proteção a Jerusalém e Davi também estão condicionadas à obediência.

²³⁹ DONNER, 2000, p. 439-441.

²⁴⁰ FINKELSTEIN, 2003, p. 410.

²⁴¹ ZABATIERO, 2013, p. 204.

Portanto, o sofrimento, por pior que seja, vem como castigo de *Yahweh*, como punição dos pecados de Judá²⁴².

No término do segundo lamento observamos que o poeta convoca o povo a fazer um clamor pela misericórdia de *Yahweh*: “Levanta-te, chora de noite no começo da vigília! Derrama como as águas o teu coração diante da face do Senhor; levanta em direção a ele a palma da tua mão, por causa da vida das tuas crianças” (Lm 2.19 Tradução nossa). Pois o quadro de Jerusalém é de velhos, “crianças e bebês” morrendo de fome, mães que comem os próprios filhos, sacerdotes e profetas que não são mais ouvidos e ainda correm risco de serem assassinados.

As cenas fortes relatadas em Lm 2.11,12: “enquanto desfalecem a criança e o bebê de peito nas praças (ruas) da cidade; para as mães perguntam: Onde há cereal e vinho? Enquanto, desfalecem como feridos, pelas praças (ruas) da cidade, derramando a vida no colo de suas mães”, relembram momentos que ficaram marcados na memória popular. As crianças em seus últimos momentos de vida imploravam por algo para comer e beber, e depois elas mesmas serviram de alimento para matar a fome dos que ficaram vivos: “as mãos carinhosas das mulheres assaram suas crianças, elas serviram de alimento para elas” (4.10). É muito provável que estes relatos, sendo fatuais, tenham influenciado na formação da identidade cultural de Israel. Pois segundo Chartier, “a construção da identidade de cada indivíduo situa-se sempre no cruzamento da representação que ele dá de si mesmo e da credibilidade atribuída ou recusada pelos outros a essa representação”²⁴³. Assim, vemos na poesia os reflexos do canibalismo ocorrido na história do antigo Israel bem como em outros gêneros literários, servindo como representação coletiva na construção da nova identidade cultural de Israel.

²⁴² GOTTWALD, 1988, p. 505-506.

²⁴³ CHARTIER, 2002, p. 112.

CONCLUSÃO

Dentre os estudos que relatam os atos de antropofagia, seja na história da humanidade em suas origens, ou mesmo nas mais recentes pesquisas comportamentais. Vimos uma carência de estudos que abordem o tema do canibalismo, dentre as passagens da Bíblia Hebraica que relatam a prática de um ser humano consumir o outro. Tais relatos, aparecem não só na narrativa de 2 Reis, mas podem ser atestados em fontes proféticas, nas leis e mesmo nas poesias do antigo Israel.

Nosso interesse no tema, a princípio surgiu por meio de uma exegese da perícopre de 2Rs 6.24-31. A partir daí, surgiram questões que necessitavam de respostas mais aprofundadas. Então, observamos que o canibalismo não estava restrito a narrativa de 2Reis 6.24-31, mas permeava as diversas tradições do Antigo Testamento. Assim, nossa dissertação se propôs a investigar a antropofagia a partir de uma delimitação específica: a análise do discurso nas ocorrências de antropofagia presentes na Bíblia Hebraica. Desta forma, podemos constatar, qual foi a influência da antropofagia relatada nestes textos, para a construção da identidade cultural de Israel.

Do exposto em nossa pesquisa, fica claro que nem todas as questões presentes na Bíblia Hebraica relativas ao ato de antropofagia foram aqui solucionadas! Temos consciência que algumas questões se apresentaram no decorrer da pesquisa, e necessitam de pesquisa mais profunda, e é o que pretendemos realizar adiante, no doutorado. Entretanto temos consciência que este estudo traz avanços significativos em resposta ao problema que o originou. Contribuindo com aqueles que buscam entender o canibalismo no complexo processo de formação da identidade cultural de um povo.

A influência da antropofagia na construção da identidade de uma sociedade reporta-se à várias culturas, e para algumas dessas culturas tornava-se fundamental para a permanência do indivíduo no seio da sociedade praticar a antropofagia, seja em forma de ritos ou mesmo como costume alimentar.

Antes do estudo textual das passagens Bíblicas (2Rs 6.24-31; Lv 26.27-29; Dt 28.49-57; Jr 19.7-9; Ez 5.8-10; Lm 2. 11-20; 4. 9-10), apresentamos um breve resumo da antropofagia no decorrer da história. A princípio definimos e diferenciamos os termos antropofagia e canibalismo, de forma a poder utilizar qualquer um dos dois em nossa pesquisa. Vimos que na linguagem mítica o canibalismo já estava presente mesmo no tempo primordial, e que fazia parte do imaginário mitológico de diversos povos.

Num primeiro momento, no detalhamento da antropofagia, deixamos claro qual era o lugar social do ato antropofágico na identidade cultural de outros povos. Procuramos nesse primeiro momento detalhar para o leitor o percurso histórico percorrido pelo costume antropofágico, desde sua etimologia e significado até os diversos casos tanto da atualidade quanto do passado remoto da humanidade.

Também, vimos que a antropofagia foi relatada por pessoas externas à cultura como ato selvagem, ato não civilizado e até mesmo pretexto para seu extermínio. O que Chartier chama de realidade social “construída, pensada, dada a ler”, que está sempre interligada aos interesses de um grupo que as forjam. Essa concepção, nos ajudou a entender que também em Israel, as realidades sociais expostas nos textos da Bíblia Hebraica estão condicionadas as mesmas influencias. Onde os autores são sujeitos que também têm interesses ao forjarem a identidade cultural do povo.

Alguns casos de antropofagismo, ocorridos durante intempéries que são mais conhecidos e documentados, foram aqui abordados nos levando ao entendimento, que o ser humano independente de suas crenças ou cultura, em caso de sobrevivência como último recurso acabou por fazer uso do canibalismo como manutenção da própria vida. Para algumas culturas a antropofagia teve um aspecto traumatizante, o que não deixou de influenciar na construção da sua identidade cultural. Esse é o caso em Israel, e podemos constatá-lo por meio de seus relatos históricos que são relatos sociais deles mesmos²⁴⁴.

Utilizamos a análise exegetica histórico-crítica no texto de 2Rs, permitindo uma melhor percepção a respeito do relato antropofágico, estimulando assim um diálogo com os outros textos que também se referem ao fato e pertencem a outros círculos literários. Esse diálogo nos permitiu concluir que o ato antropofágico da narrativa, não é apenas um recurso utilizado para dar ênfase a fome ou a miséria. Mas, se trata de um fato marcante que realmente ocorreu no meio do povo do Antigo Israel.

E este cerco, narrado em 2 Rs 6, tem muito mais sentido, quando o entendemos como tendo ocorrido durante o cerco de 587/586 AEC, imposto por Nabucodonozor à Jerusalém, e que durou dezoito meses, e não ao cerco mais curto sobre Samaria. Visto que todas as outras passagens que relatam o canibalismo, pertencem a tradição do Sul, e são do período após ao cerco de Jerusalém. A própria história narrada de uma mãe que come o próprio filho, tem seu paralelo na poesia de Lamentações “*as mulheres comerão o fruto delas*” Lm2.20; “*As mãos carinhosas das mulheres assaram suas crianças elas serviram de alimento para elas, no*

²⁴⁴ CHARTIER, 2002, p. 16-18.

quebrantamento da filha do meu povo” Lm 4.10. Portanto, mesmo diante das possibilidades de diversos cercos sofridos por Israel, concluímos que tais paralelos se relacionam.

Nesta nova perspectiva para o caso de antropofagia, fica mais claro o fato de todos os outros textos que contém relatos de antropofagia, fazerem parte da tradição de Judá. Sendo, assim, verificamos que as outras tradições literárias da Bíblia Hebraica, sejam em forma de lamento pelo acontecido, em forma de dito profético ou em forma de prescrição de lei casuística, todas foram influenciadas pela mesma experiência traumática, que contribuiu para a abominação do canibalismo no período de construção da identidade cultural de Israel.

Após o cerco de Jerusalém e sua queda, o povo de Judá foi levado cativo, apresentamos o contexto vivencial dos textos, e podemos observar que todos ocorreram ou no final do Exílio ou no Pós Exílio, período que o povo Judeu reformulou sua maneira de agir e olhar a história. Um período de construção identitária, antecedido por um cerco militar causador de fome extrema, onde as pessoas são obrigadas a comer os cadáveres de seus próprios entes queridos. Esse fato traumático teve suas influencias na construção social daquele povo. Visto que tal fato ainda estava recente na memória do povo, estes textos tiveram dupla finalidade, explicar como *Yahveh* permitiu tal atrocidade no meio de seu povo. Mas, também alertar o povo para obediência e separação para que tal abominação não aconteça novamente.

Leis foram legitimadas, tendo de fundo a memória do trauma, para que o leitor soubesse que o castigo poderia voltar caso as mesmas leis não fossem observadas. Os profetas dão ênfase a desobediência, mas vimos em Ezequiel a utilização do tema do canibalismo como castigo para os que não foram na primeira deportação, assim a deportação passa a ter um caráter de livramento contra a fome e canibalismo que os de Jerusalém sofreram quando estavam no cerco.

Entendemos que, apesar de nossa pesquisa ter contribuído sobre o tema da antropofagia na Bíblia Hebraica. Temos a consciência que muitas lacunas ainda precisam ser preenchidas, por falta de tempo ou abrangência do tema algumas ficaram abertas. Estas podem até merecer uma possível atenção no futuro, para uma tese de doutorado. Por exemplo, se neste processo de associação do canibalismo como resultado da punição de *Yahveh* derivaram leis dietéticas mais vegetarianas ou proibições de tocar em cadáveres.

O crescente desenvolvimento da pesquisa atual sobre a história cultural de Israel ainda há de preencher muitas das lacunas que aqui ficaram abertas.

REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambás. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v.45 nº 1, 2002.
- ALLEN, Clifton J. (Coord.) *Comentário Bíblico Broadman*. Rio de Janeiro: JUERP, V. 3, 1986.
- ARAUJO, Anderson Dias. O Mito dos Anjos Vigilantes: Etnia e Limite no Sagrado e no Sexo: 1 Enoque 6-16. *Oracula*. p. 33. Disponível em: <<http://oracula.com.br/numeros/012010/Araujo.pdf>> Acesso: 20 de janeiro de 2016.
- ARENS, William. *The Man-eating Myth: anthropology & anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- BÍBLIA Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1997.
- BOFF, Clodovis. Como Israel se tornou povo? Evolução de Israel do estado de clã até a monarquia. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n. 7: 7-41, 1985.
- BROWN, Raymond E.; FITZMAYER, Joseph A.; MURPHY, Roland O. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007. p. 378.
- CALOVI, Marcos. *Como está solitária! Lamentações na Pesquisa Científica*. Dissertação (Mestrado) - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2006.
- CARTH, John. *O livro de Enoque*. Tradução: John Carth, São Paulo: Saraiva, 2013.
- CARVALHO, Eliane Knorr de. Canibalismo e antropofagia: do consumo à sociabilidade. In: Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão, XIX, 2008, São Paulo. *Anais*, ANPUH/SP – USP, 2008a.
- _____. *Canibalismo e Normalização*. Dissertação (Mestrado) PUC, São Paulo, 2008b.
- CAZELLES, Henri. *História Política de Israel: Desde as origens até Alexandre Magno*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CHARLES, R. H. *The Book of Enoch*. Oxford: Claredon Press, 1893.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Algés: Difel, 2002.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CROSS, Frank Moore. *The themes of the book of Kings and the structure of the Deuteronomistic History*. Canaanite Myth and Hebrew Epic, 1973, p. 274-289.
- CRÜSEMANN, F. *A Torá: Teologia e História social da lei no Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- DALJEET. *Kali: The most powerful cosmic female*. Article of the month – February 2009. Disponível em: <<http://www.yogadevi.org/Kali.pdf>> Acesso em: 15 de maio de 2016.
- DAVIDSON, Francis. *O novo comentário da Bíblia*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1995.

- DENINA, Don Carlos. *História política e Literária de Grécia*. Madri: Pantaleon Aznar, 1794.
- De VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003.
- DIEHL, Daniel; DONNELLY, Mark P. *Devorando o vizinho: uma história do canibalismo*. Trad. Renato Rezende. São Paulo: Globo, 2007.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, vol. 2. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2000.
- DREHER, Carlos A. Escravos no Antigo Testamento. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, 18: p. 9-26, 1988.
- _____. O trabalhador e o trabalho sob o reino de Salomão. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, 11: 48-68, 1986.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *O sagrado e o profano*. Tradução: Rogerio Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMANN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A girafa, 2003.
- FRANCISCO, Edson de Faria. *Língua Hebraica: aspectos históricos e características*. São Bernardo do Campo: 2009. p. 2-10. Disponível em: <<http://bibliahebraica.com.br/wp-content/uploads/2010/10/Lingua-Hebraica-PeriodosHistoricos-e-Caracteristicas1.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2016.
- _____. *Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao texto massorético guia Introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- GOTTWALD, Norman. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988.
- HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- HARRIS, Marvin. *Canibales y reyes: las origenes de las culturas*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- HARRIS, R. Laird. *Et all (Org.) Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução J. Brito Broca. Rio de Janeiro: eBooksBrasil, 2006. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/historiaherodoto.html>> Acesso em: 10 de Junho de 2016.
- HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- HOMERO. *Odisseia*. Lisboa: Livros Cotovia, 2005.
- KELLEY, Page. *Hebraico Bíblico: Uma gramática Introdutória*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

- KILPP, Nelson. Jeremias diante do Tribunal. *Estudos Teológicos*, 46, n 1, São Leopoldo: EST, p. 52 – 70, 2006.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LESTRINGANT, Frank. *O canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Universal de Brasília, 1997.
- LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa quinhentista*. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2006.
- MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia*. 10.000 – 586 a.C. São Paulo: Paulinas, 2003.
- MILIK, J. T. *The Books of Enoch*. Aramaic Fragments of Qumram Cave 4. Oxford: Claredon Press, 1970.
- MILLER, Karina. Canibalismo y modernidad: la historia como plato principal. *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, v. LXXII, n. 215-216, p. 515-529.
- MONTAIGNE, Michael de. *Ensaio*. Volume 1. Série: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- MONTEFIORE, Simon Sebag. *Jerusalém: a biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- PACHECO, Fernando Notário. ¿Caníbales, Dioses Y Reyes? Acerca del canibalismo y los conflictos divinos en la teogonía (453-473 Y 886-900). *Ayres*, Huelva, 11, p. 93-114, 2013.
- PANCORBO, Luiz. *El banquete humano: Una historia cultural del canibalismo*. Madrid: Siglo XXI. 2008.
- PEÑA, Manuel Moros. *Historia natural del Canibalismo: un sorprendente recorrido por la antropofagia desde la antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Nowtilus, 2008.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Escatologia: Flores e Fezes. Uma leitura da parábola de 2Rs 6,24-31. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, 93: 9-18, 2007.
- _____. Profecia e cotidiano: Mulher e criança no ciclo do profeta Eliseu. *RIBLA -Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n.14, Petrópolis: Vozes, p. 7-18, 1993.
- PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a partir dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- REIMER, Haroldo. Monoteísmo e identidade. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 16, n. 2, p. 69-70, 2008.
- RENKEMA, Johan. *Lamentation*. Em: RBL Publicado em: 07 de Outubro de 2000. Disponível em: <http://www.bookreviews.org/pdf/2807_1265.pdf> Acesso em: 12 de Dezembro de 2016.
- ROY. L. Honeycutt Jr. 1 e 2 Reis In: ALLEN, Clifton J. (Coord.) *Comentário Bíblico Broadman*. Rio de Janeiro: JUERP, 1986. V. 3, p. 161-315.
- SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *Profetismo em Israel: O profeta. Os profetas. A mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SILVA, Airton José. O contexto Histórico da Obra Deuteronomista. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, 88: p. 11-27, 2005.

SILVA, Cassio Murilo Dias. Mosaico literário de uma história de reis e de profetas: 1Rs 12; 2Rs 17. *RIBLA -Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, 60, p. 111-136, 2008.

STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre: L&Pm, 2008.

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no Exílio: História e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Leopoldo: Oikos, 2009.

TERRA, Kenner Roger Cazzoto. *Os anjos que caíram do céu: o livro de Enoque e o demoníaco no mundo judaico-cristão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

VAILATTI, Carlos Augusto. Os “Filhos de Deus” e as “Filhas do Homem”. As várias interpretações dadas a Gênesis 6.1-4. *Vértices*, São Paulo: USP, 15: 96-123, 2013.

VIDAL-NAQUET, Pierre. On cannibalism, its existence, and how it has been explained. *A paper eichmann (1980): Anatomy of a lie*. New York: Columbia University Press, 1992. Disponível em: <<http://www.anti-rev.org/textes/VidalNaquet92a/>>. Acesso em: 28 Jul. 2016.

VIERCI, Pablo. *A sociedade da neve: os dezesseis sobreviventes da tragédia dos Andes contam toda a história pela primeira vez*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

VITÓRIO, Valdemir. O livro dos Reis: redação e teologia. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n. 88: 2005.

WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006.

WOLF, Hans Walter. Javé e os deuses na profecia veterotestamentária. Em: GERSTENBERG, Gerhard (Org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: ASTE, 1981.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Uma história cultural de Israel*. São Paulo: Paulus, 2013.